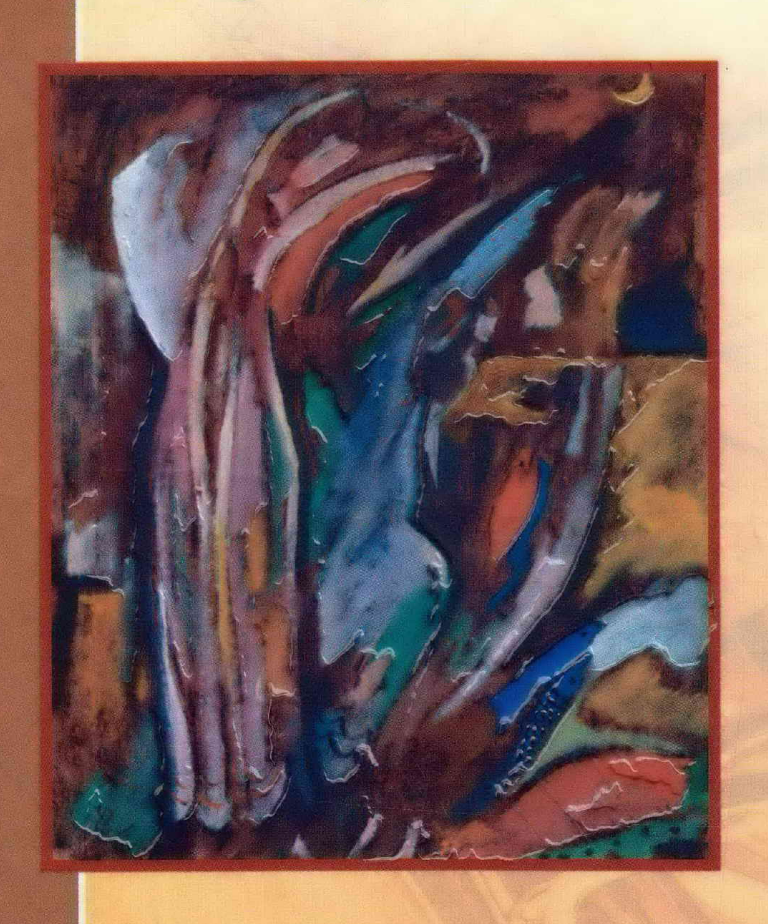
العقل والعشق الإلهي

بين الاختلاف والائتلاف

د. غلام حسين الابراهيمي الديناني
استاذ الفلسفة بجامعة طهران



الجزء الأول

دار الهادي

العقل والعشق الالهي

الطبعة الأولى

١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

العقل والعشق الالهي

بين الاختلاف والائتلاف

الجزء الأول

تأليف

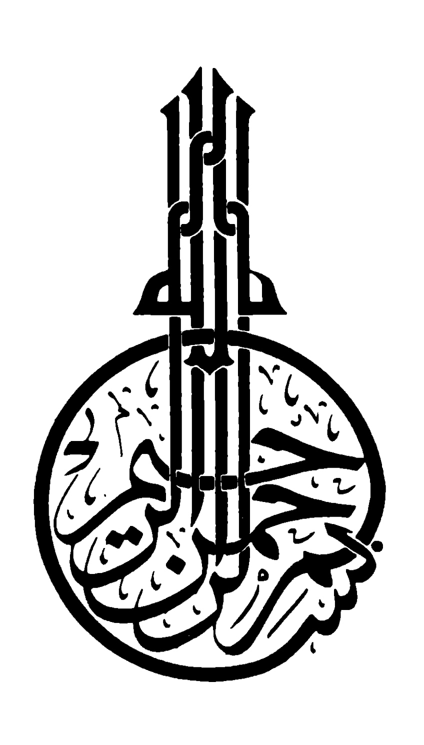
الدكتور غلام حسين الابراهيمي الديناني

استاذ الفلسفة بجامعة طهران

تعريب

عبد الرحمن العلوي





المقدمة

ثمة كلام طويل حول ماهية العقل والعشق والاختلاف فيما بين هذين الأمرين الأصيلين، وهناك دراسات كثيرة بهذا الشأن. ورغم ذلك ليس بالمستطاع القول بأن الحديث في هذا المضمار قد انتهى، أو أن ما يجب أن يُقال قد قيل. ويصدق هذا الكلام على كثير من الامور، اذ ليست قليلة تلك الماهيات والقضايا التي يـدور حولها نقاش طويل منذ أقدم الايام ولم ينته هذا النقاش حتى يومنا هذا. ومع ذلك تعد قضية العقل والعشق، مختلفة عن سائر القضايا الاخرى، والمشاكل على هذا الصعيد غير المشاكل المثارة على صعيد آخر.

المشكل المثار بشكل خاص على صعيد العقل هو أن هذا الجوهر الشريـف ومن أجل ادراك ماهيته ينبغي عليه ان يجعل نـفسه مـوضوع الادراك، والأمـر المسلم به هو أن ما يقع موضوعاً للادراك يجب أن يعد شيئاً، وما يعد شـيئاً لا يمكن أن يعد عقلاً. فالعقل في حد ذاته مُدرِك، وما هو مدرِك لا ينسجم مع ما هو شيء واذا كان الأمر كذلك كيف يمكن التحدث عن العقل كشيء واقع موضوعاً للادراك؟

ان ادراك ماهية العشق، له مشكلته الخاصة ايضاً وان اختلفت هذه المشكلة

عن مشكلة ادراك العقل. وتتمثل هذه المشكلة في الأمر التالي: حينما يلتهب العشق لا يدع مكاناً للعقل.

بتعبير آخر: العشق كالنار التي تحرق كل شيء ولا تدع موضعاً لغيرها قط.

ومعظم اولئك الذين يضعون العشق في مقابل العقل لهم مثل هذه الفكرة ايضاً ويرون ان العقل عاجز عن الاحاطة بعالم العشق العجيب أو الاشراف عليه.

ويمكن ان نستنتج من ذلك: اذا كان من الصعب جداً ادراك ماهية العقل، فليس من السهل ادراك ماهية العشق ايضاً. وحينما يصعب معرفة ماهية هذين الأمرين الأساسيين، يصعب ايضاً التحدث عن الاختلاف فيما بينهما.

وتتصل معضلة ادراك ماهية العقل والعشق بمعضلة ادراك ماهية الانسان، وهذه هي ذات القضية المعقدة التي واجهها الفلاسفة منذ البداية.

فاذا كان بعض فلاسفة العصور القديمة يعرفون الانسان بأنه حيوان ناطق، فقد أكد البعض الآخر على مسألة ذات الانسان وطالبوه بمعرفة ذاته ونفسه. ولاشك في ان معرفة الانسان عن طريق استخدام الحد وتعريف الذاتيات، نوع من انواع المعرفة. ولاشك ايضاً في ان معرفة الانسان لذاته، من أهم طرق المعرفة. واذا كان الأمر كذلك فما هو التفاوت بين الطريقين؟ واذا كان ثمة تفاوت على هذا الصعيد، فما هو الطريق الذي ينبغي سلوكه؟

ومما يجدر ذكره هو ان ما يدعى بالعلم الحضوري، يعد نوعاً من الشهود؛ والشهود عبارة عن ادراك مباشر. ولسنا بصدد التحدث عن انواع العلم الحضوري، وانما نكتفي بالقول: لو يترك الانسان لحاله، فمن الممكن أن يتردد بين المعرفة الذهنية والادراك الحضوري، ويبقى عاجزاً عن الحكم بتفوق أحدهما على الآخر.

ولربما يتصور البعض في بادئ الامر أن المعرفة الذهنية أعلى من الادراك الشهودي، غير ان هؤلاء يدركون أيضاً في ذات الوقت بأن المعرفة الذهنية وادراك الأشياء عن طريق الحد، أمر يوجب وجود ثغرة بين عالم العين وعالم

الذهن. وهذه الثغرة هي من السعة بحيث يصعب اجتيازها.

وسعى عدد كبير من كبار الفلاسفة لتضييق هذه الثغرة أو ازالتها، ولكن قلما نجح أحد منهم في انجاز هذه المهمة. فالفيلسوف الفرنسي الشهير رينه ديكارت، استطاع من خلال الاعتماد على الكوجينف ان يجعل فكره أساس وجـوده، وأن يغير وجه العالم من خلال طرح هذه الفكرة، إلّا انه سقط في الخطوات الاولى في هوة الثنوية ولم يستطع ان يخرج نفسه من قعرها.

وحاول بعض تلامذة هذا الفيلسوف وأتباعه ان يقضوا على هذه الثنوية، إلّا انهم لم ينجحوا في تحقيق هذا الهدف أيضاً. فطريقة المعرفة الحضورية هي الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تضع حداً لهذه الثنوية وتقدم حلاً لهذه المعضلة العويصة، لأن المعرفة الحضورية معرفة مباشرة، ولهذا تتميز بنوع من الشدة والقوة. والمعرفة القلبية التي هي جزء من المعرفة الحضورية، تقوم بتفسير المسائل المعنوية والدينية وتوضيحها.

بتعبير آخر: ان امتداد المعرفة القـلبية يـؤدي الى ظـهور الايمـان والفـضائل الملازمة لهذا الايمان. ولهذا السبب يقال بأن المعرفة لا توصل الانسان الى ساحل النجاة والفلاح إلّا اذا شملت وجوده بأسره. فالمعرفة التي ليست شاملة والمؤدية الى الثنوية، توجب التغرب واللاحضور أيضاً.

في عالم الحضور يزول الفاصل بين العين والذهن ويحصل نوع من الاتحاد بين العالم والمعلوم. ولا تنفصل العين عن الذهن حتى في العالم المثالي وعالم المجردات، ولا يلاحظ وجود ثغرة بين العالم والمعلوم.

ويعد علم الله تعالى اكمل علم بمقدوره أن يكشف عن هذا الاتحاد والحضور. فالله تعالى واسع وعليم، ولذلك فانه عالم بكل شيء. ومن المقطوع به ان علم الله بكل شيء وفي كل مكان وزمان، يستلزم نوعاً من الوحدة التي لا يمكن ان يكون لها مقابل. وفي ظل هذه الوحدة ينعدم الفاصل بين فاعل المعرفة ومتعلقها.

اذن فما هو معلوم بعلم الله لا يباين الله تعالى قط، وغير منفصل عنه. لذلك

يمكن من خلال الالتفات الى هذا الموضوع وادراك العلاقة بين العالم والمعلوم، ادراك وحدة الله المطلقة واحاطته الكاملة بجميع الامور.

لابد من الالتفات أيضاً، الى ان كلمة «الحق»، هي من أسماء الله ايضاً. ويمكن ان ندرك من هذا الاسم بأنه تعالى حقيقة مطلقة. ومن لديه علم بالحقيقة المطلقة، يعترف أيضاً بعدم تحقق أية حقيقة عدا الحقيقة المطلقة.

واسم «الحق»، ليس الاسم الوحيد الذي يدل على الحقيقة المطلقة. فاسم «المحيط» يدل بدوره على الاحاطة القيومية وغير المتناهية للبارئ تعالى. لذلك لو كان لدى أحد علم بالاحاطة القيومية وغير المتناهية للبارئ تعالى، يدرك بأننا لسنا لا نعد «موجوداً» في التقابل مع الله تعالى فحسب، بل ليس بمقدورنا التفكير في التقابل والتضاد مع العقل المطلق أيضاً.

فاذا كان وجودنا ظلاً لوجود الله تعالى، فعقلنا هو الآخر شعاع من أشعة العقل المطلق. اذن فالانسان المدرِك لا حيلة لديه سوى ان ينسجم في ايقاعه مع ايقاع الحقيقة المطلقة وغير المتناهية لذات البارئ تعالى. وهذا الانسجام هو عين ما يمكن ان نسميه اكثر الطرق استقامة للوصول الى الحق تعالى. ولربما يعد ما يعرف عند اهل المعرفة بـ«الطريقة» هو ذات ما يشير الى هذا الانسجام، ويحكي عن أقرب طرق التقرب الى الله.

الكثير من العرفاء يتحدثون عن البصيرة القلبية اثناء سيرهم وسلوكهم، وطالما يستخدمون كلمة «العشق» و«الذوق» وغيرهما، هادفين من خلال استخدام هذه الكلمات، نوعاً من المعرفة المباشرة التي هي أشبه بالتجارب الحسية والشهودية وأقرب اليها من المعرفة العقلية. ما يدركه السالك عن طريق الحب والذوق، لابد وأن يكون لديه جذور في أعماق روحه، ويقوده باستمرار نحو الحقيقة المطلقة. فسالك طريق الحق، من أهل الباطن ويختلف كثيراً عن أهل الظاهر في فكره وسلوكه.

فالذين يعدون من أهل الظاهر يعيشون في عالم مسطح ليس لديه سوى بعدين

فقط، في حين يعيش السائرون في طريق الحق وأهل الباطن عالماً آخر غير العالم الذي يعرفه الظاهريون. فعالم اهل الباطن غير محدود ببعدين، ويتميز بارتفاع وعمق مذهلين.

فالذين لديهم صلة بالكتب السماوية، ليس بمستطاعهم ان لا يكون لديهم خبر عن باطن الامور، لأن هذه الكتب عبارة عن تنزيل من مبدأ متعال غيبي، واذا كان هذا التنزيل بدون عمق وارتفاع فقد المعنى المحصل.

لاريب في ان نزول الوحي والكلام الالهي، ينبغي ان يتحقق في لحظة خاصة من التاريخ، غير ان هذه اللحظة الخاصة يمكن ان تكون وفق نظرة اخرى، في افق آخر هو ما فوق افق الزمان. فحسب الآيات القرآنية نزل الكلام الالهي في ليلة القدر؛ وليلة القدر هي خير من الف شهر. لذلك لو نُظر الى جميع لحظات الزمان وآناته على انها متشابهة ومتساوية؛ لاستلزم ذلك أن يكون لأفق زمان الوحي معنى آخر أيضاً من أجل أن يكون هذا الزمان أفضل من غيره.

وفضلاً عما سبق ينبغي ايضاً الالتفات الى ما يلي: ان ما يتزل من المبدأ الى دائرة الوجود، لابد ان يصعد الى ذلك المبدأ مرة اخرى. ولاشك في ان ما يتحقق في قوسي النزول والصعود، ذو درجات متفاوتة ومختلفة يمكن النظر اليها كمراحل عمق سير الانسان الكامل وسلوكه.

كما لا ينبغي تجاهل الامر التالي وهو: ان ما جاء في التنزيل الالهي، سرمدي، وعدم وجود نهاية لتزول كلام الله وصعوده. فالمتكلم، من صفات الله تعالى؛ وصفات الله خالدة وسرمدية كذاته تعالى. والموضع الوحيد الذي لا يحضر فيه الكلام الالهي، هو الموضع الذي لا يوجد فيه لدى الأذن الاستعداد لسماعه. فكلام الله يرن دائماً، ولكن لا تسمعه سوى الآذان المستعدة فقط.

وحينما يدور الحديث عن الأذن المستعدة، فالمراد بذلك هروب الانسان من مرحلة الظاهر، وانفتاح نافذة روحه على عالم المعنى. فمثلما ينفتح الانسان على عالم الخارج عن طريق حواسه وادراكاته الظاهرية، ينفتح كذلك على عالم المعنى

من خلال روحه، فيرتبط بباطن الامور وحقائق عالم الوجود وتحصل لديه حالة الانسجام مع هذه الحقائق.

اذن فالانسان لديه عالمان: ظاهر، وباطن، وليس غريباً على أي من هـذين العالمين.

وحقيقة وجود الانسان لا تتميز بجانبين ظاهري وباطني فقط، بل يمكـن ان نشاهد في هذا الوجود من زاوية اخرى ثلاث ساحات مختلفة، تتميز كل مـنها بأهمية خاصة، وهي:

١ ـ ساحة الارادة.

٢ ـ ساحة الحب أو العشق.

٣ ـ ساحة المعرفة.

وتظهر كل ساحة في صورتين متقابلتين، تكمل كل مـنهما الاخـرى في عـين التقابل. فنجد صورتي الفعل والترك في ساحة الارادة، وصورتي الهدوء والهيجان في ساحة العشق، وصورتي الافتراق والاتحاد ـ أو الوحدة والكثرة ـ في سـاحة المعرفة.

وهناك نقاشات طويلة بشأن الاختلاف بين ساحات الوجود الثلاث. فالبعض يعتبر الارادة اصلاً عند الانسان، وسائر الامور من آثارها ونـتائجها. والبـعض يولي أهمية اكبر نحو العشق ويبرر جميع الاشياء الأخرى على أساسه. وهـناك عدد كبير من الحكماء والفلاسفة يؤكدون على ساحة المعرفة، ويعتبرونها أساس جميع أعمال الانسان.

ولكل فئة من هذه الفئات الثلاث براهينها وأدلتها الخاصة الجديرة بـالاهتمام لاثبات فكرتها. فأنصار العشق يهاجمون الفلاسفة ويصفون فكرتهم بأنها واهية وطريقهم بأنه غير معبد. وقلما نجد عارفاً لم يوجه النقد الى طريق الفلاسفة.

ولم يقل أنصار الارادة عن انصار العشق في توجيه النقد للفلاسفة وأسلوبهم. وتحدث الفلاسفة بدورهم عن اهمية موقفهم الفكري وصوابه، وهـبوا لدحـض

افكار الفئتين السابقتين.

هذا النزاع الملاحظ بين هؤلاء، يكشف عن تحقق العشق، والارادة، والمعرفة في ثلاث دوائر مختلفة من وجود الانسان، ويشير الى عدم انسجامها مع بعضها في ظاهر الأمر. ولكن لو وجد من يتعمق في البعد الباطني للانسان، ويمعن النظر في عمقه الوجودي، لأدرك اتحاد العشق والمعرفة والارادة.

طالما تحدث القرآن الكريم عن الفكر والمعرفة معاً، وطالما اشارت الاحاديث النبوية وكلمات أولياء الدين الى هذا المعنى ايضاً. ويمكن ان نستشف من مجموع التعاليم الاسلامية ان الفكر يجب ان يرافق الذكر، والدور المهم الذي يلعبه هذان العنصران الأساسيان في حياة الانسان المعنوية.

والذكر لا يؤدي الى النتيجة المطلوبة، بدون الفكر؛ والفكر لا يوصل الانسان الى الهدف النهائي بدون الذكر. والرجوع الى الآيات القرآنية الشريفة يكشف عن وقوع كلمة القلب مرادفةً لكلمة العقل غالباً. طبعاً حينما يقال بأن القلب قد استعمل بمعنى العقل في القرآن الكريم، فلا يراد به العقل بالمعنى المتداول في اللغة اليومية للناس، بل ذلك الجوهر المقدس الذي يتجه نحو الأمر المتعالي دائماً ويثابر من اجل بلوغه.

ويتحدث الشيخ نجم الدين الرازي في رسالة «العشق والعقل أو معيار الصدق في مصداق العشق» بصراحة عن كون القلب محل ظهور العقل مثلما ان العين محل ظهور الرؤية. ويقول بأن الروح قد التحقت بجسم الانسان بناء على الأمر الالهي. وبما ان هذا الجسم لديه افضل انواع التركيب بفضل التدبير الالهي، يعد كل موضع من مواضعه الظاهرية والباطنية محلاً لظهور صفة من صفات الروح.

فاذا كانت العين محلاً لظهور صفة البصر، والأذن محلاً للسمع، واللسان محلاً للنطق، فالقلب محل لظهور العقل.

ويعتقد الشيخ الرازي أيضاً: اذا كان كل موضع من مواضع البدن محلاً لظهور صفة من صفات الروح، يتضح ايضاً ان الروح متصفة بجميع هذه الصفات في

عالمها وبصرف النظر عن البدن.

ويلزم عن هذا الكلام القول بأن قالب البدن هو خليفة الروح، وأنه يعكس كالمرآة ذات هذا الجوهر المقدس وصفاته[١].

وعليه تظهر كل صفة موجودة في الروح، في أحد مواضع البدن على اساس نوع السنخية والمناسبة، فيعد ذلك الموضع مظهراً لتلك الصفة. ولكن ينبغي الاهتمام بالأمر التالي أيضاً وهو: بمستطاع كل موضع من مواضع بدن الانسان ـ بصفته أحد مظاهر الروح ـ ان يكشف عن الصفة الروحية والمعنوية بمقدار ما لديه من قابلية واستعداد.

بتعبير آخر: تظهر كل صفة من صفات الروح الغيبية، في أحد مواضع البدن، على أساس استيعاب عالم الحس والشهادة. فاذا كانت الروح مدركة للكليات في عالم الغيب، فينبغي ان تدرك الجزئيات ايضاً من خلال الظهور في مواضع مختلفة من البدن؛ وعن هذا الطريق يتولى الانسان خلافة عالمي الغيب والشهادة، عاكساً كالمرآة الصفات الظاهرية والباطنية لله تعالى.

ولا يعزب عن بال العاقل ان الشيخ الرازي حينما يعتبر كل موضع في بدن الانسان محلاً لظهور احدى صفات الروح، يتحتم القول بأنه يريد بالقلب، هذا العضو الصنوبري الموجود في الصدر. اي انه يضع القلب بمستوى سائر اعضاء الجسم ويعتبره محلاً لظهور العقل.

وحينما يوضع القلب بمستوى سائر اعضاء الجسم فلابد أن يراد معناه الظاهري والجسمي، بينما يتحدث العرفاء عن المعنى الباطني، ويعتبرونه أسمى من القلب في اصطلاح الأطباء. ولابد هنا من القول: صحيح ان الرازي قد استخدم القلب بالمعنى الظاهري والجسمي وعدّه محل ظهور العقل، لكنه كان عارفاً ايضاً بأن القلب الصنوبري مركز للبدن ايضاً ويلعب دوراً مهماً في تنظيم حياة الانسان.

---

(١) نجم الدين كبرى، رسالة العشق والعقل، طبع طهران، تصحيح تقي تفضلي، ص ٥٠.

ونظراً لوجود علاقة ضرورية بين الظاهر والمظهر، لابد من الاعتراف أيضاً بظهور العقل ـ الذي هو اعلى صفات الروح ـ في القلب، الذي هو أهم مواضع الجسم.

اذن فحينما يعتبر الشيخ نجم الدين الرازي القلب محلاً لظهور العقل، يعترف بأفضلية العقل على سائر صفات روح الانسان.

ومما يجدر ذكره هو ان الشيخ الرازي ورغم عده لكثير من مواضع الجسم محال لظهور صفات الروح، لم يتحدث عن موضع ظهور صفة العشق. فبدلاً من ان يعتبر القلب محلاً لظهور صفة العشق، اعتبره موضعاً لظهور العقل. ورغم ذلك فانه لم يتجاهل اهمية العشق ووصفه في موضع آخر من رسالته بأنه أفضل من العقل.

نجم الدين الرازي يعتقد ان دلالة جبرئيل العقل مستمرة حتى ساحل بحر الجبروت حيث تنتهي هناك، وتبدأ دلالة العشق، غير ان العشق نفسه يخلع عن نفسه رداء العين والشين والقاف ويرتدي جبة الجذبة. وحينذاك يجتاز السالك بالجذبة قاب قوسي حدود الوجود، ويتربع في مقام «او أدنى» على بساط قرب الحق. وفي هذه المرحلة لا يتجرد العشق وحده من العين والشين والقاف بل يتجرد حتى الذكر من قشر «فاذكروني»، فيكشف سلطان «اذكركم» عن جماله، فيصبح الذاكر مذكوراً والعاشق معشوقاً.

ويشير الشيخ نجم الدين الرازي الى مقام الفناء ويعتقد بأنه لا يمكن السير في طريق الفناء إلّا بقدم العشق. فما يمكن ان يقود في هذه المرحلة هو المحو والفناء. وبما ان العقل عين البقاء، فانه عاجز عن قطع هذا الطريق.

طريق العشق عند نجم الدين الرازي، طريق ينتهي الى حرم الفناء، ولا يبقى في هذا الحرم موضع للغير.

ورغم ذلك نراه يشير في موضع آخر الى العلاقة بين العشق والعقل ويقول كلما ازداد نور العشق، ازداد نور العقل. ولكنه لا يرى العكس، اي ان ازدياد نور العقل

لا يؤدي بالضرورة الى ازدياد نور العشق[١] غير انه يعتبر العقل قابلاً للاشتعال بشعلة العشق.

ما يحظى بالتأمل في كلام هذا العارف هو انه يعتبر نور العقل قـابلاً لشـعلة العشق المتقدة ومتأثراً بها، فيمكن عن هذا الطريق تبرير الارتباط بـين هـذين العنصرين النورانيين.

ولبعض المفكرين نفس هذه النظرة الى العقل ايضاً فيرون أن العقل وان كان محدوداً من حيث الجانب الفاعلي، إلّا انه غير محدود قـط مـن حـيث الجـانب القبولي، اي قبول الحقائق.

اذن فالشيخ نجم الدين وعرفاء آخرون غيره يذهبون الى تأثر العقل بشعلة الحب وقبوله لها. ومن الواضح ضرورة وجود نوع من الاتحاد بين القابل والمقبول، وليس بمقدور القابل ان يكون غريباً على ما يقبله. ولذلك لابد من وجود انسجام كامل بين العقل والحب وعدم وجود تباين أو اختلاف بين الاثنين.

بتعبير آخر: رغم ما يلاحظ من اختلاف بين العقل والحب في بادئ الأمر، غير ان هذا الاختلاف يزول في نهاية الأمر ويظهر اتحاد وانسجام كاملان بين الاثنين.

اولئك الذين يتحدثون عن حب الله لا يرتابون قط في ان خاتم الأنبياء (ص) يحتل أعلى مراتب حب الله كما يعترفون ايضاً بأن الرسول (ص) ليس أعقل جميع الناس فحسب، وانما هو الصادر الأول والظهور الكامل للعقل الكلي.

اذن يعد أحب الناس لله، أعقلهم ايضاً، فيتحد في وجود هذا الانسان الكامل، العشق ـ الذي يمثل ذروة الحب ـ والعقل معاً، ويزول الاختلاف والتقابل تماماً.

واتحاد العقل والعشق في المراحل العالية التي تتجسد أكمل مراتبها في شخص الرسول (ص)، ليس بالأمر الخافي، بل نجد هذا الاتحاد والانسجام مـنعكساً في كلام الله تعالى في صيغة الوحي النازل على قلب الرسول (ص).

---

(١) نفس المصدر، ص ٧٨.

ولابد من الاشارة الى ان القرآن الكريم لم يستخدم مفردة «العشق» وانما استخدم مفردة «الحب» ومشتقاتها. ولا يخفى على أرباب المعرفة بأن ما يستشف من مفردة الحب هو ذات الشيء الذي تدل عليه كلمة «العشق». وقد قال أحد الشعراء الظرفاء في ذلك:

ليس فرق بين الحب والعشق

فالشام ليست سوى دمشق

فالحب الشديد والذي يعادل العشق، قد ورد في القرآن الكريم كصفة من صفات المؤمنين: «أشدُّ حباً لله».

إذن اذا كان «الحب الشديد» قد طُرح في القرآن الكريم كأحد الكمالات العالية، فقد طرح التعقل والتفكر وادراك الحقائق فيه وبمختلف التعابير ككمال عال ايضاً. واستخدم القرآن الكريم شتى انواع العبارات التي يتحدث فيها عن ادراك الامور وبلوغ مقام المعرفة، والتي يمكن عدها طرق المعرفة وأهم هذه الطرق هي:

١ ـ الحواس الظاهرية كالسمع والبصر.

٢ ـ العقل.

٣ ـ القلب.

٤ ـ الفؤاد.

٥ ـ اللب.

طبعاً بعض هذه العناوين واسع جداً بحيث يشمل عناوين فرعية اخرى. ولو تأمل أحد في القرآن الكريم لأدرك مدى الأهمية التي يوليها هذا الكتاب السماوي لحواس الانسان وكيف يعتبر عدم الاستخدام الصحيح والمعقول لها، امراً موجباً للضلال وسوء العاقبة.

ومن خلال التأمل في الآيات القرآنية وانعام النظر فيها، ندرك عدم وجود أي فاصل أو ثغرة بين الادراكات الحاصلة من الحواس وما يمكن ان يدرك عن طريق

العقل والقلب والفؤاد. فطالما وضع القرآن الكريم الادراكات الحسية الى جانب الادراكات العقلية والقلبية، وهذا ما يمكن ملاحظته في الآيات التالية:

﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ماكنا في أصحاب السعير﴾[1].

﴿وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة﴾[2].

﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالأنعام بل هم أضل اولئك هم الغافلون﴾[3].

نلاحظ في هذه الآيات كيف وضعت الادراكات المستحصلة عن طريق العين والاذن، الى جانب الادراكات العقلية والقلبية، وكيف تؤدي الغفلة عن التأملات العقلية والقلبية الى نفس النتائج الوخيمة التي تؤدي اليها الغفلة عن الادراكات الحسية.

يستنتج بعض المفكرين المسلمين عن اقتران العين والاذن بالعقل والقلب في هذه الآيات وغيرها، مدى اهمية المعرفة المتحققة عن طريق العين والسمع، الى جانب المعرفة الوجدانية المستحصلة من خلال القلب والعقل. فكيف بمقدور الانسان ان تكون لديه معرفة بذاته وعلاقته بالوجود، دون ان تكون لديه معرفة بالطبيعة التي تحيط به، ودون ان يكون لديه علم بماضيه؟

اقتران العين والاذن بالعقل والقلب في الآيات القرآنية يعلمنا أمراً آخر وهو ان طريق الوصول الى معرفة العالم يمكن ان يبدأ من طريق معرفة الحواس. فالعقل ومن خلال الهيمنة التي لديه على الادراكات الحسية بمقدوره أن ينتقل من المحسوس الى المعقول. فتكمل معرفة الانسان بالعالم والوجود من خلال هذه الحركة التصاعدية.

في نظام المعرفة القرآنية لا يمكن الانتقال من المحسوس الى المعقول فقط، بل

---

(١) الملك، ١٠.

(٢) الاحقاف، ٢٦.

(٣) الاعراف، ١٧٩.

يقع كل ما هو معقول، ضمن دائرة الوجدان والادراك القلبي ايضاً.

كلمة «القلب» مستعملة في القرآن الكريم بصيغة المفرد والجمع، وطالما نسبت اليها عملية الادراك. وهناك ايضاً بعض الاستعمالات التي تشف عن أن القلب مصدر الايمان والخشوع والتقوى، أو الوجدان والعاطفة والارادة.

اذن يمكن القول ان هناك أمرين أساسيين مشتركين بين جميع تلك الأشياء التي يمكن ان يكون لديها ارتباط بالقلب، وهما:

١ ـ العلم والادراك وكل ما يعد من شؤون المعرفة.

٢ ـ الايمان والوجدان والعاطفة وكل ما له صلة بها.

ويعتقد ابوطالب المكي ـ وهو من كبار العرفاء ـ ان القلب لديه اذن وعين ولسان وحاسة ذوق، ويقول بأن ذلك الجزء من الخاطرات الواقع في اذن القلب يدعى بـ«الفهم»؛ وما يجري في لسان القلب عبارة عن الكلام الذي يعد ذوقاً، وما يقع في شامّة القلب عبارة عن العلم الذي يمكن أن يعد عقلاً مكتسباً عن طريق التزاوج مع العقل الغريزي(١).

ويشير الحكيم الترمذي ضمن هذا الاطار الى أمر ذي اهمية كبيرة وهو ان الله تعالى خلق لقلوب الناس درجات تتصل بها درجات العلم ومراتب المعرفة. وكلما كان العلم اكبر، كلما كان في القلب أقوى وأخفى.

وعلى ضوء الفكرة هذه يمكن القول بأن الانسان لديه درجات مختلفة ومقامات عديدة تتناسب كل درجة مع نوع من انواع العلوم.

وأثار عارف آخر هذه الفكرة بالصورة التالية:

قلب الانسان لديه قلب أيضاً. وفي قلب القلب يصل العبد الى السكون والاطمئنان بين يدي الله تعالى. وهذا المقام هو ذات المقام الذي يعبر عنه أهل

---

(١) ابوطالب المكي، قوت القلوب، ج ١، ص ٢٤٧. نقلاً عن كتاب «الصوفية والعقل» للدكتور محمد عبدالله الشرقاوي.

المعرفة بـ«سر السويداء»[١].

ويشبه سهل الشوشتري ـ وهو من كبار العرفاء ايضاً ـ القلب بالبحر، ويفسر كلمة «البحر» الواردة في الآية الكريمة «مرج البحرين يلتقيان» بالقلب، ويقول بوجود جواهر مختلفة في بحر القلب كجوهر الاسلام والايمان، وجوهر المعرفة والتوحيد[٢].

وتحدث علماء الأدب واللغويون عن القلب بطريقة ليست مختلفة كثيراً عن لغة العرفاء. فقد قال ابن منظور بأن القلب هو العقل، وقال الفراء بأنه الفهم والتدبير. وشط عنهما الجاحظ حيث حصر معنى القلب في حفظ المعلومات ووصفه بأنه يحفظ خزانة الخاطرات والأسرار، فضلاً عن حفظه للمحسوسات الحسنة والقبيحة ونتائج الرغبات والعلم والحكمة[٣].

واذا ما علمنا بأن حفظ المعلومات مسبوق بفهمها وادراكها، ادركنا ايضاً ان الجاحظ يعتقد أيضاً بدخول الفهم والتدبير في معنى القلب.

وكلمة القلب ليست هي الوحيدة التي تدل على العقل والفهم والتدبير، وانما تدل كلمتا «اللب» و«الفؤاد» على هذه المعاني الى حد ما ايضاً. فابن منظور قد فسر «اللب» بـ«العقل»، وقال ايضاً بأن لب كل شيء ولبابه: خالصه وخياره.

وقال البعض بأن «اللب» يطلق على العقل الخالي من الشوائب والأوهام، ولذلك يعد كل لب عقلاً، ولا يعد كل عقل لباً. ولذلك قال الله تعالى في القرآن الكريم: «ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلّا اولو الألباب»[٤].

ويشف مضمون هذه الآية عن ان معنى «اللب» هو نوع من العقل الممتاز

(١) نفس المصدر، ص ١٣٣.

(٢) نفس المصدر، ص ١٣٨.

(٣) الجاحظ، الرسائل، ص ١٤١، نقلاً عن كتاب الصوفية والعقل، الدكتور محمد عبدالله الشرقاوي.

(٤) البقرة، ٢٦٩.

المتفوق على سائر العقول.

والوضع على هذا المنوال ايضاً في كلمة «الفؤاد». فقال عبدالواحد اللغوي بأن القلب اسم جاء بمعنى الفؤاد ويستخدم بمعنى العقل ايضاً[١].

اذن اذا كانت كلمتا القلب والفؤاد تدلان على معنى العقل والفهم، يمكن ان ندرك بسهولة معنى الآية التالية «ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب»[٢]. اي ان اهل التذكر، هم الذين لديهم العقل والادراك.

ويرى بعض كبار رجال التصوف بأن مقام الفؤاد أسمى من مقام القلب، ويعد معدن نور المعرفة والشهود.

ويبدو ان هؤلاء قد تأثروا في رأيهم هذا بالآية القرآنية التالية «ما كذب الفؤاد ما رأى»[٣]. اي ان «الفؤاد» عند كبار أهل التصوف عبارة عن مقام الرؤية والشهود، و«القلب» مقام العلم والمعرفة.

هؤلاء يرون: ما لم تتحقق الرؤية والشهود عند «الفؤاد»، فليس بمقدور «القلب» الانتفاع بعلومه.

الحكيم الترمذي ومن أجل اثبات ما ذهب اليه يقول ان الأعمى ومهما كانت المعلومات التي لديه ترفض شهادته من قبل الحاكم، وذلك لكونه أعمى ولم تنفعه ضمن هذا الاطار جميع المعلومات التي لديه [٤].

اذن أراد الحكيم الترمذي من خلال هذا المثال ان يؤكد على عدم فائدة العلم اذا لم يصل بالانسان الى مقام الشهود والرؤية. ولذلك عد بعض المتصوفة كلمة «الفؤاد» مشتقة من «الفائدة»، وقالوا بأن الذين يصلون الى مقام «الفؤاد»،

---

(١) الراغب، المفردات في غريب القرآن، نقلاً عن كتاب الصوفية والعقل تأليف الدكتور محمد عبدالله الشرقاوي.

(٢) سورة ق، ٣٧.

(٣) النجم، ١١.

(٤) الحكيم الترمذي، رسالة الفرق، ص ٦٨.

يشاهدون فوائد حب الله ويقطفون ثمار هذا الحب.

ويستند الحكيم الترمذي الى آيتين من القرآن الكريم للبرهنة على التفاوت بين مقامي «القلب» و«الفؤاد». الآية الاولى تتحدث عن أصحاب الكهف: «وربطنا على قلوبهم إذ قاموا»[١]، والثانية تتحدث عن ام موسى: «وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً ان كادت لتبدي به»[٢].

يرى الحكيم الترمذي ان أصحاب الكهف كانوا في مقام القلب، وبما أن مقام القلب مقام العلم، فلن يتحقق العلم بدون ربط. ولذلك تحدث الله تعالى عن ربطه لقلوبهم بنور التوحيد. اما بالنسبة لأم موسى فانها كانت في مقام الفؤاد، وبما ان هذا المقام مقام الرؤية والمشاهدة، فقد وصف بفراغ الفؤاد. وتدل كلمة «فارغ» في الآية على عدم الحاجة الى الربط والمقدمات في هذا المقام. وعدم الحاجة الى الربط معناه التمتع بنوع من الفراغ.

مما سبق يمكن أن نستنتج بأن ما ورد في آثار أهل التصوف تحت عناوين «القلب»، و«الفؤاد»، و«اللب»، عبارة عن طرق للمعرفة، حظيت بالتأييد القرآني.

الحارث المحاسبي ـ من كبار الشخصيات العرفانية ـ يولي أهمية كبيرة للعقل ويعتبره جوهر الانسان، ويقول:

«لكل شيء جوهر، وجوهر الانسان عقله، وجوهر العقل توفيق الله»[٣].

ويقول سهل الشوشتري (التستري):

«لا يصلح الكون إلّا بالعقل»[٤].

وهناك عبارات مهمة اخرى للشوشتري في العقل كالقول التالي:

---

(١) الكهف، ١٤.

(٢) القصص، ١٠.

(٣) العقل وفهم القرآن تأليف الحارث المحاسبي، ص ٩٦، نقلاً عن الصوفية والعقل، الدكتور محمد عبدالله الشرقاوي.

(٤) التراث الصوفي تأليف التستري، ج ٢، ص ٧٥ ـ ٧٧، نقلاً عن نفس الكتاب.

«انه عقل من عقل الى عقل».

أي ان العقل يبدأ من العقل وينتهي الى العقل. وقال البعض في تفسير هذه العبارة هو ان العقل يتكامل عن طريق التجربة فيحصل لديه علم بما هو غير موجود مما هو موجود.

وتحدث أبوالحسين النوري ـ وهو من كبار الشخصيات العرفانية ـ بطريقة اخري عن العقل وذلك حينما سئل عن الطريق الذي عرف به الله، فقال: عرفت الله بالله. فقيل له: وماذا عن العقل؟ فقال: العقل عجز لا يدل إلّا على عجز مثله.

فالنوري يرى ان العقل لا يعرف الله تعالى إلّا بعون الله. ويعتقد بأن الفريضة الاولى التي فرضها الله على عباده هي فريضة المعرفة، حيث ورد في القرآن الكريم: «وما خلقت الجن والانس إلّا ليعبدون»[1].

وفسر ابن عباس كلمة «ليعبدون» بـ«ليعرفون».

ابوالحسين النوري يعتبر العقل مدار المعرفة، ويعده أول مخلوق الهي، إلّا انه يؤكد في ذات الوقت على ان العقل اذا لم يشع فيه نور الوحدانية، فلن يستطيع بلوغ كعبة الآمال ولن يدرك المبدأ.

هذه الفكرة عبر عنها العارف المعروف الحسين بن منصور الحلاج بالبيتين التاليين:

لا يعرفُ الحقَّ إلّا مَن يعرفه   لا يعرف القِدميَّ الحادثُ الفاني

كان الدليل له منه اليه به   من شاهد الحق في تنزيل قرآن [2]

ومن شعر الحلاج هذا نفهم ان الله تعالى لا يُرى إلّا بعين الله. وعليه ما لم يصل السالك الى مقام الفناء، وما لم ينظر الى الحق بعين الحق، فلا يمكن عده من أهل المشاهدة.

---

(١) العنكبوت، ٦٩.

(٢) ديوان الحلاج، شرح الدكتور مصطفى كامل الشيبي، بيروت، ١٩٧٤، ص ٣١٠.

الذي يشاهد الحق بعين الحق، لا يشاهد الحق بعينه فقط، وانما يسمعه باذن الحق، ويبينه بلسان الحق ايضاً. ولا يصدق هذا الكلام على الأذن والعين واللسان فقط، وانما يصدق حتى على وجود السالك أيضاً.

فكرة وحدة الوجود، ملاحظة بشكل متكرر في الآثار الشعرية والنثرية المنسوبة للحلاج، وكذلك في الشطح الشهير الذي خلفه. ولم يكن الحلاج هو الوحيد الذي تحدث عن وحدة الوجود، بل هناك عرفاء آخرون تحدثوا بطريقة واخرى عن وحدة الوجود أو وحدة الشهود، وواجهوا على هذا الصعيد الكثير من المشاكل التي لا تطاق. وتلاحظ فكرة «وحدة الوجود» في آثار الحكماء والفلاسفة المسلمين، وقد ناقشها كل منهم من وجهة نظر خاصة.

ابن سينا، اقترب من هذه الفكرة خلال عرضه لبرهان الصديقين في اثبات وجود الله تعالى. واكتسب هذا البرهان أهمية خاصة بين الحكماء المسلمين، وسعى كل واحد منهم لتقرير هذا البرهان طبقاً للموقف الفكري الذي كان عليه. ونحن نعلم ان برهان الصديقين لا معنى له بدون القول بنوع من وحدة الوجود.

ومن الجدير ذكره هو ان القول بتباين الوجودات لا يحظى بتأييد كبير من قبل كبار الفلاسفة المسلمين. ويمكن أن يقال على هذا الضوء بأن مواقف كبار الفلاسفة المسلمين تكاد تكون واحدة مع مواقف كبار العرفاء المسلمين، في هذه الفكرة.

ولاشك في ان مسألة الوجود ووحدته، من المسائل الأساسية في الفلسفة، وإنكار الوجود معناه انكار الفلسفة. ومثلما حظيت هذه المسألة بالاهتمام من خلال المشاهدات والمكاشفات العرفانية والقلبية، حظيت بالاهتمام ايضاً من خلال الجهود العقلية والفلسفية. وتم التوصل من خلال هذين الطريقين الى الكثير من الحقائق. ولربما يكمن التقارب بين الكثير من العرفاء والفلاسفة، في هذا الأمر بالذات.

صحيح ان الفلاسفة المسلمين يطالعون قضايا الوجود من خلال عين العقل والاستدلال، إلّا انهم لم يتجاهلوا عين القلب والشهود وعالم الحضور، لأنهم

يعتبرون الانسان موجوداً ذا عينين. فهم يقولون بالتشكيك في الوجود من جهة ويعتبرون المعرفة ذات مراتب ومراحل من جهة اخرى. وفي هذه النقطة بالذات تقترب الفلسفة الاسلامية من العرفان، وينسجم الكثير من الفلاسفة مع بعض العرفاء.

اولئك الذين ينظرون الى الوجود بعين واحدة ولا يبصرون مختلف درجات المعرفة ومراتبها، يوجهون الانتقاد للفلاسفة المسلمين، ويعيبون عليهم اقترابهم من العرفاء[1].

لابد من الالتفات الى ان المعرفة، من سنخ الحضور والظهور؛ وما هو من سنخ الحضور والظهور، يساوق الوجود. ومعنى مساوقة المعرفة للوجود هي انهما اذا كانا مختلفين من حيث المفهوم، فانهما متحدان في المصداق. وفي مثل هذه الحال بامكاننا ان نقول: اذا كانت المعرفة مساوقة للوجود، فان التشكيك في الوجود والاعتراف بوجود مراتب مختلفة له، يستلزم ان تكون المعرفة ذات مراتب ايضاً. ولو حدث اعتراف بمراتب المعرفة ودرجاتها، لأصبح الاختلاف بين العرفاء والفلاسفة اختلافاً غير جوهري ولا ذاتي، ولتحقق الوئام بين هذين الفريقين.

صحيح ان العرفاء ينتقدون الفلاسفة وهناك اختلاف بين الفريقين، غير ان هذا الاختلاف يبقى حينذاك مجرد اختلاف على صعيد مراتب المعرفة ودرجاتها. اي اختلاف على هذه الدرجة من المعرفة أو تلك وليس على أصل وجود هذه الدرجات او عدم وجودها. والاختلاف في الدرجات أمر غير قابل للانكار.

اما اولئك الذين يعتقدون بوحدة المعرفة، يعتبرون هذا الاختلاف في درجات المعرفة اختلافاً تشكيكياً ومن لوازم الوحدة، اي انهم يشاهدون الوحدة في عين الكثرة.

كبار رجال العرفان الاسلامي ورغم انتقادهم للفلاسفة منذ القدم، إلّا انهم

(١) لمزيد من الاطلاع على هذه الفكرة، تراجع آثار الدكتور محمد عابد الجابري.

يعتبرون العقل لطيفة ربانية وسلطان اقليم الوجود الانساني.

تحدث عن اهمية العقل عدد كبير من العرفاء كالحكيم الترمذي، والحارث المحاسبي، وسهل الشوشتري، وذي النون المصري، والجنيد البغدادي، والكلاباذي، والقشيري، معتبرينه لطيفة ربانية وحاكماً على مملكة جسم الانسان.

ويعبر عن هذه اللطيفة الربانية في الشرع الاسلامي بالروح أحياناً، وبالعقل في أحيان اخرى، وبالنفس والقلب في بعض الأحيان.

اذن فالانسان لديه ظاهر وباطن، ويتمتع بالغيب والشهود. وأهم آثار الباطن والغيب، هو ما يعرف بالعلم والادراك والمعرفة.

وهكذا نستنتج بأن العرفاء والصوفية ليسوا من أعداء العقل قط، ولم تَحظ آراؤهم وكلماتهم على هذا الصعيد بالدراسة على الوجه الصحيح. واذا ما لوحظ في آثار هذا الفريق نوع من الذم للعقل، فمرادهم هو ألا يبقى العقل ضمن حدود الغريزة وألا يتقيد بقيود مصالح هذا العالم ومنافعه. أما اذا لم يتقيد العقل بهذه القيود ولم يخضع للأهواء النفسانية والامور التافهة، فانه ليس لا يذم فحسب وانما يعد لطيفة ربانية أيضاً ومصدراً لتعالي الانسان وتكامله.

ولابد من الانتباه الى ان عبارات أهل المعرفة واصطلاحاتهم، دقيقة جداً وقائمة على اساس سلسلة من الاصول والمعايير المعتبرة.

ان اطلاق تعبير «لطيفة ربانية» على العقل، يكشف عن ان العقل ليس موجوداً جامداً، وانما هو مرن وسيال. ويظهر اتساع العقل في صدر الانسان، هذا الصدر الذي وصفه القرآن بصفتين: ايجابيه، وسلبية، وهما صفة الانشراح، وصفة الضيق. فقد وصف القرآن الكريم الرسول محمداً (ص) بصفة انشراح الصدر حينما قال في الآية الاولى من سورة الانشراح «الم نشرح لك صدرك». وهناك العديد من الآيات التي تتحدث عن ضيق الصدر أيضاً.

ولا يخفى على أهل البصيرة بأن صدر الانسان ميدان حرب وصراع بين العقل والغرائز. اي ان صدر الانسان درجة من القلب يتصارع فيها كل من العقل،

والأهواء النفسانية. ولهذا السبب ينسب الانشراح والضيق الى الصدر، في حين لا توصف سائر درجات القلب ومقاماته بهاتين الصفتين.

واذا سلمنا بأن صدر الانسان ميدان للنزاع بين العقل والغرائز الحيوانية، لابد من الاعتراف ايضاً بأن ضيق الصدر تعبير عن الجهل، وشرح الصدر تعبير عن العلم.

وأشارت الأحاديث المأثورة الى جنود الجهل وجنود العقل والحرب القائمة بين هذين المعسكرين. ومن هذا ندرك ان شرح الصدر، على صلة بالعقل والمعرفة، وضيق الصدر، على صلة بالجهل ويدل عليه.

وليس هناك شك في حالة الصراع والمواجهة المستمرة بين شرح الصدر وضيق الصدر، ولكن الشيء الذي لا بد من التأكيد عليه هو ان شرح الصدر، عملية غير محدودة، وبامكان الصدر ان ينشرح على حساب الجهل حتى لا يدع مكاناً له.

على ضوء هذه الفكرة ندرك لماذا يعتبر أهل المعرفة العقل لطيفة ربانية. فهم يعلمون ان العقل سيال ومتسع بمقتضى لطافته الذاتية، ولديه الاستعداد لاستقبال اشراقات الأنوار الالهية التي لا حدود لها.

طبعاً يقاس شرح الصدر وسعة القلب عند كل انسان، بمقدار عقله ومعرفته. كما يقاس ضيق الصدر بمقدار ما لديه من جهل.

ولابد من القول على هذا الصعيد بأن كلمة «العقل» لم تأت في القرآن الكريم في صيغة اسمية أو مصدرية، وانما وردت في صيغة فعلية وفي مواضع عديدة. طبعاً هناك العديد من الكلمات القرآنية، مستخدمة في معنى قريب من معنى العقل مثل «التفكر»، و«التدبر»، و«العلم»، و«النظر»، و«الادراك»، و«البصيرة».

ابوالبركات البغدادي ـ وهو فيلسوف شهير من أصل يهودي ـ يقول في كتابه «المعتبر» ان كلمة العقل لا تدل سوى على العقل العملي لأنها مستخدمة في اللغة

العربية بمعنى المنع والعقال، وكلمة العقال تعني شد ركبة البعير(١). وحينما يعقل البعير يمنع من النشاط والحركة. والعقل كذلك بمقدوره منع نفس الانسان المتمردة عن الاعمال التي تقتضيها الشهوة والهوى.

ولا يبعد كلام أبي البركات هذا عن الصواب وقد يعد معتبراً على ضوء المعاني اللغوية للعقل في اللغة العربية، ولكن لو أنعمنا النظر في الاستخدامات القرآنية لمشتقات كلمة العقل لاتضح لنا ان هذه الكلمة تدل على أعمق المعاني الفكرية والأبعاد النظرية للفكر.

والتفت الفيلسوف الاسلامي «ابن رشد» لهذه الملاحظة وسعى لاثبات ان القرآن ليس لا يعارض الأفكار الفلسفية فحسب، وانما يدعو الى التفكير الفلسفي العميق أيضاً.

وليس الفلاسفة هم وحدهم الذين ينطلقون من الآيات القرآنية نحو الأفكار المنطقية والفلسفية، وانما طوى ذات هذا الطريق الكثير من كبار العرفاء ايضاً وكتبوا آثارهم بالاسلوب العقلي والمنطقي.

فالحارث المحاسبي ـ عارف القرن الثالث الهجري الكبير ـ لديه آثار كتبها بالاسلوب العقلي المنطقي، ويمكن ان تعد نموذجاً لأهل الفكر والمنطق. وفضلاً عن انه كان يتحدث وفق الموازين العقلية والمنطقية، كان يوصي الآخرين ايضاً بتحاشي التطرف في الحب والبغض، وألا يحجبوا وجه الحقيقة بحجاب الأحاسيس والعواطف العمياء.

يؤكد المحاسبي على ان التطرف في الحب والبغض يقضي على حالة الاعتدال ويفسد العقل ويغطي الباطل بغطاء الحق. كما انه يعتبر الغرور عائقاً أمام الادراك، وينظر الى نزعة الانسان نحو الانتصار كعامل من عوامل جره الى وادي الجدل وسبباً يدفعه لعدم الاعتراف بما هو حق(٢).

---

(١) ابوالبركات البغدادي، المعتبر، ج ٢، ص ٤٠٩ ـ ٤١١.

(٢) الحارث المحاسبي، رسائل في العقل، ص ٢٣٣، نقلاً عن كتاب الصوفية والعقل تأليف

المحاسبي يتحدث في آثاره من منطلق منطقي وعقلي، ويدعو مخاطبيه الى التأمل في الامور وتدبرها.

ومما يجدر ذكره هو ان هذا العارف الكبير كان يعيش في القرن الثالث الهجري. وكان الطابع الغالب على عرفاء هذا القرن هو التحدث بمثل هذا الاسلوب. وجميع الآثار والكتب التي صنفت في هذا القرن كانت تحتوي على افكار جديدة تشف عن نوع من النزعة نحو العقل والمنطق. في الكتابات العرفانية لهذا العصر، اخذ الحديث يدور لأول مرة عن ماهيات الأشياء، كالتفاوت مثلاً بين ماهية العجب وماهية التكبر. وتغيرت الأوضاع الاجتماعية في هذا القرن وتمهدت الأرضية لظهور الأفكار.

في القرن الثالث الهجري دخل التصوف في مرحلة جديدة وأصبح مقترناً بنوع من العقلية والمنطقية. وهذا لا يعني ان التصوف أو العرفان غريب على الاسلام، بل معنى هذا الكلام هو ان المتصوفة حصلوا في هذا العصر على أدوات جديدة أصبح بمقدورهم من خلالها التعبير عن تجاربهم الباطنية والمعنوية بطريقة أوضح.

البعض يرى ان التجربة الصوفية فريدة من نوعها ولا نظير لها، والاختلاف بين صوفي وآخر يقتصر على اسلوب التفسير لهذه التجربة. طبعاً، الاختلاف في التفسير أو التباين في التعبير، على علاقة بالاختلاف في الثقافات. ومهما قيل على هذا الصعيد فلاريب في الأمر التالي: ان للعرفان أو التصوف وكل ما له علاقة بالحياة المعنوية، جذوراً قرآنية، كما يمكن ملاحظة ملامحه في سيرة الرسول (ص) وأئمة اهل البيت (ع).

واذا قبل أحد بوجود الجذور العرفانية في القرآن، فليس بمستطاع أحد ان يتهم العرفاء بمعاداة العلم. بينما ثمة من يتهم العرفاء والصوفية بهذه التهمة ويصفهم بأنهم أعداء ألداء للعقل، مستندين ضمن هذا الاطار بعبارات لهم تحمل في ظاهرها المعارضة للعلم والعقل.

← الدكتور محمد عبدالله الشرقاوي.

والحقيقة هي ان العرفاء حينما يذمون العلوم، يريدون بها العلوم التي تقف في مقابل علم الباطن وتوصد باب السلوك المعنوي. فالعلم افراز عقلي؛ والعقل عند العرفاء لطيفة ربانية ومشرق المعرفة.

فاذا كان المحاسبي كعارف كبير يكتب رسالة في فهم القرآن ويتحدث فيها بلغة العقل، في القرن الثالث الهجري، فقد ظهر في القرون التالية عرفاء كجلال الدين الرومي (المولوي) الذي وصف العقل بمشرق أنوار المعرفة[١].

جلال الدين الرومي يعتقد ان روح الانسان تستأنس بالعقل والعلم، وتعتبر كل ما عدا هذين العنصرين الشريفين غريباً[٢].

صحيح ان الرومي قد انتقد العقل في بعض شعره وعدَّ قدم الاستدلال العقلي خشبية وضعيفة، غير انه يعتبر أساس العقل محكماً وقوياً، وهو ما يمكن ان نعبر عنه بالعقل الكلي.

العقل قابل للتقسيم الى جزءين: كلي، وجزئي. والعقل الكلي هو العقل الذي يراه جلال الدين الرومي أساساً لجميع الامور. اما «قصة الفيل» التي أوردها في شعره واختلاف الناس في ماهية ذلك الفيل، فهي اشارة الى العقل الجزئي. ففي هذه القصة يتصور البعض ان الحس عامل المعرفة، غير ان هذا الحس ـ والذي يتصل بالعقل الجزئي ـ أوقعهم في أخطاء فاحشة حينما اختلفوا في معرفة الفيل في الظلام الدامس، لأنهم لم يتمكنوا من مشاهدته ككل، وانما اعتمدوا على أيديهم في الحدس، غير ان يد كل منهم كانت تقع على عضو من أعضائه، ولذلك كان يعطي كل شخص رأيه وفق التصور الذي يحدث لديه عن الجزء الذي تلامسه يده.

هذه التصورات الخاطئة، هي التي يطلق عليها الرومي اسم العقل ـ اي العقل الجزئي ـ ويوجه لها الانتقاد[٣].

---

(١) المثنوي، الدفتر الثاني، ب ٤٣.

(٢) نفس المصدر، ب ٥٦.

(٣) نفس المصدر، الدفتر الثالث.

اذن فالاختلافات ناشئة من العقل الجزئي. ولو أفلح المرء في الاتصال بالعقل الكلي لصان نفسه من الوقوع في الخطأ.

دراسة آثار اهل العرفان والتصوف تكشف عن عدم مخالفتهم للعقل. واذا ما شوهدت مثل هذه المخالفة، فالمعني بها هو العقل الجزئي والعقل النفعي.

في القرن الثالث الهجري ظهر ـ كما قلنا ـ نوع من التصوف المزيج بالتفلسف. كما اقترب الفلاسفة من اهل العرفان وظهر بين الطائفتين نوع من التعاطف.

الرجوع الى آثار كبار فلاسفة العالم الاسلامي كالفارابي وابن سينا، يكشف عن ان هؤلاء لم يكونوا غافلين عن القضايا العرفانية المهمة، في ذات اهتمامهم بأمهات المسائل الفلسفية. ويصدق هذا الكلام على كبار عرفاء العالم الاسلامي ايضاً، لأنهم ورغم بلوغهم اسمى مقامات السلوك، كانت لديهم اهتمامات بأهم القضايا الفلسفية.

ولسنا نروم الحديث عن التصوف الفلسفي أو الفلسفة العرفانية، ولكن من الضروري الالتفات الى الأمر التالي وهو ان الكثير من الفلاسفة كانوا على معرفة بالطريقة العرفانية، وكانوا من أهل السير والسلوك الى حد ما.

والكثير من كبار العرفاء، ورغم انهم لم يكونوا من الفلاسفة رسمياً، إلّا انهم لم يجدوا حرجاً في عرض الأفكار الفلسفية العميقة.

ولا يعني هذا الكلام أن بالامكان الوصول الى الحقائق العرفانية عن طريق الفلسفة، لأن الفلسفة لا توصل الى الحقائق العرفانية. كما لا يمكن حل المسائل والمعضلات الفلسفية بواسطة العرفان، لأن العرفان لديه مواضيعه الخاصة التي تختلف عن مواضيع سائر العلوم.

ورغم ذلك هناك نوع من التعاطف والتجاوب بين كبار الفلاسفة والعرفاء في العالم الاسلامي، لا يمكن تجاهله. ولا شك في ان هناك العديد من العوامل التي ادت الى ظهور هذه الحالة لا مجال لذكرها. ولا شك كذلك في ترتب الكثير من الآثار عليها لا ينبغي تجاهلها.

هذا التجاوب الحاصل انتفع به الكثير من الفلاسفة كالسهروردي في الحكمة الاشراقية، وصدر المتألهين الشيرازي في الحكمة المتعالية، وساعد على اغناء أساليبهم الفكرية.

ولابد من التأكيد على الحقيقة الاخرى التالية وهي: اذا كان هناك بعض التجاوب الفكري بين العرفاء والفلاسفة في العالم الاسلامي، كان هناك ايضاً اختلاف كبير ايضاً بين الطائفتين ليس بمستطاع أحد تجاهله.

الكثير من العرفاء يعتقدون ان المعرفة موهبة الهية، يهبها الله تعالى بفضله للسالكين. في حين يذهب الفلاسفة الى ضرورة العمل والسعي من أجل تحصيل المعرفة، ويعتقدون بعدم استطاعة اي أحد بلوغ درجة المعرفة بدون مثل هذا العمل والمثابرة. ونجد بين اهل العرفان ايضاً من يرى ضرورة العمل لبلوغ مقام المعرفة رغم عدم انكار حقيقة كون المعرفة هبة الهية.

يُعد أبو سعيد الخراز أحد الذين يأخذون بهذه الفكرة الاخيرة. فيرى ان مقام المعرفة وان كان موهبة الهية، غير ان من الضروري ان يعمل الانسان من اجل بلوغه. وله على هذا الصعيد عبارة رائعة تقول:

«المعرفة تأتي من وجهين: من عين الجود، وبذل المجهود»[١].

وينقل لنا الحارث المحاسبي حادثة طريفة وتربوية خلاصتها انه الف كتاباً في المعرفة وأُعجب فيه. وفيما كان يلقي نظرة اعجاب واستحسان عليه، دخل عليه شاب رث الثياب وسأله: هل المعرفة، حق الله على الخلق ام حق الخلق على الله؟ فأجابه: المعرفة حق الله على الخلق. فقال له الشاب: اذن من الأولى ان يهب الله معرفته لمن هم جديرون بها. فعدل المحاسبي عن اجابته وقال: بل هي حق الخلق على الله. فقال له الشاب: الله أعدل من أن يظلم خلقه.

فاضطرب المحاسبي وهب مسرعاً فأحرق ذلك الكتاب وعاهد نفسه على ألا

(١) اللمع، الطوسي، ص ٥٦، نقلاً عن الصوفية والعقل، تأليف الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

يتحدث عن المعرفة قط[١].

طبعاً حينما قال الحارث المحاسبي بأن المعرفة حق الله على الخلق، اعترض عليه الشاب قائلاً اذا كان الأمر كذلك يلزم من هذا ان تكون المعرفة موهبة الهية، ولا معنى حينذاك لأي عمل وجهد لتحصيلها. وحينما عدل الحارث عن اجابته وقال بأنها حق الخلق على الله، اعترض عليه الشاب وقال: يلزم عن هذا الكلام ان يهب الله المعرفة لجميع الناس، ولو حُرِم منها أحد عُدّ هذا الحرمان ظلماً، والله لا يظلم أحداً.

وللعارف البغدادي الشهير الجنيد بن محمد (ت ٢٩٧ هـ) عبارة رائعة في المعرفة جاء فيها:

«المعرفة معرفتان: معرفة تعرّف، ومعرفة تعريف»[٢].

ومعرفة التعرف هي ان يُعرِّف الله تعالى نفسه للأفراد، فيتعرفون عن هذا الطريق على امور العالم.

ومعرفة التعريف هي ان يكشف الله تعالى عن آثار قدرته في الآفاق والأنفس للناس، ثم يتلطف عليهم كي يدركوا عن هذا الطريق ان العالم ليس بدون صانع، وهذه المعرفة هي ذات الشيء الذي يتمتع به عامة المؤمنين. اما المعرفة من النوع الأول فهي خاصة بالخواص. وفي ظل هذه المعرفة يتضح كل شيء للانسان بفعل تنوره بنور الله تعالى.

الاهتمام بما سبق يكشف عن طبيعة موقف العرفاء ازاء موضوع «المعرفة» وما هي آراؤهم فيه. هؤلاء قد ادركوا بوضوح ان المعرفة ليست مبدأ ومنشأ لجميع الامور فحسب، وانما هي غاية الغايات ايضاً.

وهناك اختلاف في الطريقة التي يمكن بها الوصول الى مقام المعرفة، وثمة آراء كثيرة في هذا المجال، وليس من السهل التوصل الى قدر جامع بينها.

---

(١) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٣٤، نقلاً عن نفس المصدر.

(٢) الكلاباذي، التعرف، نقلاً عن نفس المصدر.

ورغم ذلك عقدتُ العزم على السير في هذا الطريق الشائك المحفوف بالمخاطر، وذلك من خلال التوكل على الله والتطلع الى فضله ورحمته.

انبريتُ خلال هذا الطريق الطويل لمطالعة كتاب عقل الفلاسفة، وانعام النظر في آيات عشق العرفاء والمتصوفة.

طبعاً يعتقد بعض رجال العرفان انه لا يمكن الوصول الى محتوى آيات العشق عن طريق مطالعة كتاب العقل. ولكن ينبغي الالتفات من جانب آخر الى الأمر التالي وهو ان العشق ينشأ من نفس الموضع الذي ينشأ منه العقل. واذا كانت وحدة المصدر قادرة على الكشف عن وحدتها فيما هو صادر منها، فيمكن ان نُشيِّد أملاً على وحدة العقل والعشق ونلاحظ نوعاً من الارتباط بين الاثنين بفضل الأمارات التي لدى كل منهما عن المبدأ.

صحيح ان العشق لا ينسجم مع العقل، ويقف في مجابهته دائماً، ولكن لو اعتبرنا العشق في هذا العالم مظهراً لحب البارئ تعالى، فالعقل في هذا العالم مظهر لعلم الله ايضاً.

ولو علمنا بأن الصفات الالهية جميعاً، بما فيها «المحب»، و«العالم» متحدة فيما بينها في نفس الوقت الذي تتحد فيه بالذات الالهية، فلابد من الاعتراف بوجود نوع من الانسجام والارتباط بين مظاهر هذه الصفات.

صحيح أن بعض الصفات الالهية تُعد متقابلة مع البعض الآخر. غير ان هذه الصفات المتقابلة مستغرقة في الوحدة الاطلاقية، ولا يبقى محل للتقابل والثنائية في هذا الاستغراق. و«العشق» و«العقل» ورغم انهما صفتان متقابلتان دائماً، لكنهما تُعتبران من صفات الانسان الخاصة، وصفات الانسان مستغرقة في وحدته الاطلاقية الظلية.

أي يُعد العقل انسانياً بمستوى انسانية العشق. ولا يوجد موجود عاقل غير الانسان، كما لا يوجد موجود عاشق غيره ايضاً. والميزة الأساسية للعشق هي ان العاشق لا ينظر سوى الى معشوقه ولا يعير أهمية لأحد غيره. ويتميز العقل بهذه

الميزة ايضاً ولا يفكر سوى في معقوله فقط. ومما يقع في دائرة ادراك العقل هو المعقول؛ والمعقول متحد بالعاقل دائماً. والعقل لديه الاستعداد الكافي لتجزئة كل شيء وتحليله وتحديد موقعه.

وضمن هذه العملية يقوم العقل بتمييز المعقول عن غير المعقول، فيسقط كل ما هو غير معقول من درجة الاعتبار. والعشق هو الآخر يُحرق كل شيء ولا يُبقي على أحد سوى «الحبيب».

اذن مثلما لا تود العين رؤية اي أحد عدا الحبيب، كذلك العقل لا يقيم اعتباراً لأي شيء عدا المعقول.

العشق يبعث جواباً سلبياً لكل ما هو غير المعشوق، ويزيح كل شيء عداه عن طريقه. اما العقل فيسعى كي يجعل غير المعقول معقولاً وادخاله الى دائرته.

لغة العشق لغة سلبية، بينما يتحدث العقل بلغة السلب ولغة الايجاب. والعشق ينظر دائماً من منظار التنزيه، غير ان العقل يهتم بالتنزيه والتشبيه.

العشق والعقل، ساحتان أساسيتان من سوح وجود الانسان، وتعتمد عليهما ماهيته. فالانسان هو الكائن الوحيد الذي حمل على عاتقه ثقل الأمانة المرهق، وتُعد القدرة على تحمل هذا العبء الثقيل من آثار العقل والعشق معاً. فمثلما تتحقق عظمة الانسان من خلال العقل والعشق، تتحقق سعادة أو شقاء الانسان ايضاً في ظل هذين العنصرين.

الملاحم العظيمة التي سطرها الانسان بواسطة العشق، باعثة على الدهشة، كما ان الآثار الفكرية والثقافية التي افرزها عقله، باعثة على الاعجاب والحيرة.

نحن لا نريد التحدث عن تقدم أي منهما عن الآخر، ولكن لابد من الاشارة الى وجود أحاديث للمعصومين تقول بأن العقل هو المخلوق الأول والصادر الأول. طبعاً هناك ايضاً من يستند الى بعض الآيات والأحاديث الاخرى للقول بأن العشق اساس الوجود، وأنه لولاه لما ظهر العالم.

كبار أهل المعرفة تحدثوا بلغة العشق، وبلغة العقل. وظهر كنز المعنوية والثقافة

عن طريق هاتين اللغتين. لذلك ينبغي التعرف على كلا اللغتين، والاتصال باولئك الذين تحدثوا بهما. فالذي يقلب كتاب العقل لابد أن يشاهد آيات العشق أيضاً. فهناك امور كثيرة ينبغي مطالعتها في كتاب العقل. كما ان هناك اموراً اخرى لا يمكن ادراكها وبلوغها إلّا عن طريق مشاهدة آيات العشق.

ولابد ضمن هذا الاطار من التنويه الى ما يلي وهو ان عدداً كبيراً من اهل المعرفة وفي ذات الوقت الذي تحدثوا فيه بلغة العشق وعبّروا عن رسائلهم في قالب الشعر، لم يتجاهلوا لغة العقل ايضاً. فكثير من الأفكار الحكمية والفلسفية العميقة موجودة في الآثار العرفانية والتصوفية إلّا انها ظلت خافية على الكثير من اهل التحقيق.

وقد استقطبت اهتمامي هذه القضية منذ القدم، وأخذتُ أترصد الفرصة المواتية لاستعراض هذه الافكار ودراستها، مع التأشير أيضاً على طبيعة التعامل بين العرفاء والفلاسفة.

وسبق ان تحدثنا عن النزاعات بين الفلاسفة والمتكلمين والمتشرعين، وبحثناها ضمن كتاب «حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي»[1]. وقد حل الوقت للتحدث عن طبيعة التعامل بين الفلاسفة والعرفاء. ولربما تكون الحركة الفكرية ضمن نطاق الفلسفة والعرفان، أهم من بعض الجهات من تلك الحركة الدائرة ضمن نطاق الفلسفة وعلم الكلام.

اتمنى ان يكشف هذا الكتاب عن جزء من الوجه الوضاء المتألق للثقافة الايرانية الاسلامية النقية.

غلام حسين الابراهيمي الديناني

---

(١) صدر هذا الكتاب عن دار الهادي للنشر، تعريب عبد الرحمن العلوي.

١
ساحة الفلسفة

اصطلاحا الفلسفة، والعرفان، ليسا خافيين أو غريبين على من لديهم معرفة بتأريخ الثقافة والأديان. ويشير كل اصطلاح من هذين الاصطلاحين الى نوع من المعرفة لعب دوراً مهماً في حركة التاريخ وتطور الأفكار.

ان كل مرحلة من مراحل التاريخ، قائمة على نوع من الفكر الفلسفي. ومن لا يتوفر لديه علم بفلسفة التاريخ، يتعذر عليه ان يقدم تفسيراً معقولاً ومنطقياً للتاريخ. وهذا الكلام لا يعني ان ما هو واقع في التاريخ، ذو طابع معقول ومنطقي؛ وانما المراد به ان الحركة التأريخية بشكل عام قابلة للتفسير على أساس نظام معقول.

كذلك لا يقل دور الأفكار العرفانية عن دور الافكار الفلسفية في التأثير على تطور الحياة المعنوية. فنحن لا نعرف انساناً واعياً وحراً يتجاهل دور الأفكار العالية والمشاهدات الباطنية المعنوية أو يقلل من شأنها. فالانسان يعيش حالة البحث عن المعنى دائماً، ولاريب في ان هذا البحث لا يتحقق إلّا عن طريق التفكر

والمشاهدة الباطنية.

البحث عن المعنى وادراكه، يُعد نوعاً من المعقولية، والمعقولية طالما تكون مصحوبة ببعض الأحوال العرفانية. فالفكر العقلي والشهود الباطني، كلاهما خصوصية من خصوصيات الانسان، وميزة تميزه عن سائر موجودات العالم وتمنحه حق السيادة عليها.

امتياز الانسان عن سائر الموجودات يتمثل في انه باستطاعته ان يخلص نفسه من قيود المكان والزمان من خلال الاستعانة بقدرته العقلية، ومن ثم الانفصال عن الواقع الذي يحيط به. وقد يكون هذا الانفصال قصيراً جداً، غير ان هذا الفاصل القصير يمنح الانسان الفرصة للاختلاء بنفسه وادراك وحدته في العالم.

القابلية على الانفصال عن المحيط والدخول الى الخلوة الخاصة، من مميزات الانسان، وليس بمقدور أي حيوان أن ينفصل عن محيطه وبيئته. فالحيوان يعيش اللحظة، ولا يخرج عما يمكن ان ندعوه بالآن الدائم والأبدي. فالحيوان ليس بمقدوره العودة الى ماضيه، ولا الالتفات الى المستقبل. ولذلك فالادراك الذي لدى الانسان عن الزمان، لا يوجد عند الحيوان.

الانسان هو الموجود الوحيد الذي يدرك مختلف أبعاد الزمان وأوجهه في ذات الوقت الذي يعايشه. وادراك مختلف أبعاد الزمان ليس أمراً خارجياً، ولا يتحقق كواقعية خارجية. وانما هو ادراك معقول وباطني يتحقق من خلال مساعدة الحواس.

طبعاً ثمة بعض الفلاسفة الغربيين يعتبرون هذا الادراك مجرد ادراك باطني، ويرفضون تدخل الحواس الظاهرية فيه. ولذلك يعتقدون ان ادراك أبعاد الزمان معتمدة على أبعاد وجود الانسان، اي ان التاريخ يتبلور في أبعاد وجود الانسان.

وعلى هذا الاساس يمكن القول بأن وجود الانسان وفي ذات تحققه في الحال والحاضر، متصل بالماضي والمستقبل أيضاً.

بتعبير آخر: الانسان يعيش في الحال والماضي والمستقبل ولا يتقيد بواحد من

هذه الأزمنة.

الانسان ليس بمقدوره التخلص من قيود الزمان فقط، بل بمقدوره التخلص من قيود المكان ايضاً. فوجود الانسان ـ وكما تقدم ـ يتمتع بقابلية عجيبة تسمح له بالتخلص من قيود البيئة التي يعيش فيها والمحيط الذي يحيط به، فينطلق الى ماوراء مرحلة الظاهر.

وحينما يقال بأن الانسان لا يتحدد بحدود الحال والحاضر، فالمراد بذلك هو انه يتطلع الى المستقبل دائماً، ولا يعتبر حتى الموت نهاية لهذا المستقبل، طبعاً العودة الى الماضي مهمة ايضاً؛ وهذه العودة تتجاوز حتى مرحلة التولد.

وعليه يمكن القول بأن الحال موقع يمكن ان ينطلق منه الانسان الى المستقبل أو يرجع منه الى الماضي. وهذا ما يمكن ان يُعد من خصوصيات الانسان، ولا تتمتع به الحيوانات قط.

الحيوانات تعيش الحاضر فقط وليس بمستطاعها تجاوز مرحلة الحاضر واللحظة التي تعيشها. لا يوجد حيوان يفكر بأخطائه التي ارتكبها في الماضي، ولا نعرف حيواناً يحمل هموم المستقبل. ولذلك لا يتحقق الندم على ما فات والتطلع لما سيأتي عند اي كائن آخر غير الانسان.

وبما أن الموجود الحيواني عاجز عن الانفصال عن محيطه وبيئته، فهو محروم من معرفة نفسه ولا توجد لديه شخصية وجودية.

أبعاد الزمان الثلاثة منسجمة مع الأبعاد الوجودية للانسان، فنجد انعكاس هذه الأبعاد في لغته. فما يدعى بالفعل في اللغة يدل على بعد من أبعاد الزمان الثلاثة. واقتران الفعل في كلام الانسان بزمان من الأزمنة الثلاثة يكشف عن امتداد وجوده ويسلط الضوء على أبعاده الوجودية.

ولابد من الالتفات الى ان اقتران الفعل في كلام الانسان بأحد الأزمنة الثلاثة، لا يتم على أساس الوضع فقط، وانما يكمن هذا الاقتران والانسجام مع الزمان في ذات اللغة. لذلك من المتعذر بيان الأفعال بدون الاقتران بالزمان.

اذن لو أدركنا بأن الزمان نابع من ذات الانسان، لأدركنا ايضاً وجود انسجام وتناسق بين الزمان والأبعاد الوجودية للانسان.

الحكماء المسلمون وعلى غرار قدماء الفلاسفة يعتبرون «النطق» فصلاً مقوماً للانسان. ولا شك في ان النطق اذا لم يُعد كل الانسان، فهو من أجزائه الأساسية. ومن هنا ندرك ان هؤلاء يعتبرون الانسان فكراً وكلاماً لا غير. اي ان وجود الانسان يظهر في كلامه.

صحيح ان الكثير من الحكماء يفسرون «نطق» الانسان بادراك الكليات. غير ان ادراك الكليات ليس سوى الفكر؛ والفكر اساس الكلام. ومن هنا يمكن ان نفهم بأن عبارة الفيلسوف الالماني مارتين هيدغر القائلة «اللغة بيت الوجود»، ليست بدون أساس.

طبعاً، هذا الفيلسوف الألماني الكبير يعتقد ان اللغة أساساً هي الوجود الذي تبلور في باطن المفردات.

كلمة «الناطق» كفصل مقوم للانسان معادلة ـ في اصطلاح الحكماء المسلمين ـ لكلمة «لوغوس»[١] اليونانية. وهذا ما يعزز من احتمال ان تكون كلمة اللغة في العربية ذات جذر واحد مع كلمة «لوغوس» اليونانية.

قلنا ان الوجود في نظر هيدغر بمثابة الـ «لوغوس»، ولذلك يكشف الوجود عن نفسه أو يخفيه في داخل الموجودات، ولهذا يكتسب جانباً سلبياً، الأمر الذي يؤدي الى امتزاج الحقيقة بما هو غير الحقيقة، ويتضح لماذا يُخفي كلام الانسان الحقيقة في ذات الوقت الذي يسعى فيه للكشف عنها، فيقع في فخ الكلام غير الأصيل دائماً[٢].

«هيدغر» وضمن تأكيده على اللغة وكونها دار الوجود، يؤكد على صفة عالمية

---

(١) Logos.

(٢) فصلية «الثقافة» العدد ٤، عام ١٩٩٩، ص ٤٢.

الانسان. فالانسان من وجهة نظره ليس فرداً معلقاً ذا عقل وعلم وقدرات معينة. اي رغم تعلق العقل والفكر والقدرات المعينة بالفرد، إلّا انها ليست ناشئة من فرديته. فالانسان لديه عالم، ولكنه ليس مالكاً لهذا العالم، وانما يعيش فيه، وليس بمقدوره ان يصوغ العالم بالطريقة التي يريد وكيفما يرغب. اي ان لديه نسبة خاصة بالوجود، ولو غفل عن هذه النسبة ـ كما هو الغالب في الوقت الراهن ـ لكان بالامكان القول بأنه بدون عالم. وحينما يصبح الانسان بدون عالم، فمن المحتمل ان يتعرض كل شيء للخطر.

ان العيش في العالم لا يعني ان الانسان لديه مكان في العالم مثل أي شيء مادي. بل حتى امتلاك الأشياء للمكان، يأخذ معنى آخر في نظر هيدغر. فالأشياء تُصبح أشياء من خلال نسبتها الى الوجود، فنقترب نحن أو نبتعد عن الوجود من خلال نسبتنا الى هذه الأشياء.

اي رغم ان نسبتنا الى الموجودات تظهر على شكل اقتراب أو بعد مكاني، لكن لما ان هذه النسبة تتعين في العالم وبما ان المكان واقع في هذا العالم، فهذا يعني ان العالم غير واقع في المكان، بل المكان واقع في العالم.

صحيح ان الانسان يسكن في الارض، غير ان السكن في الأرض يختلف عن وجود شيء ما في صندوق أو على رف. فالانسان يسكن في الأرض بنحو تاريخي، فيجد العالم في هذا السكن. ولذلك يُعد عدم الانتماء الى العالم، عين الغربة والضياع.

اذن فالعالم مضيء الوجود، أو هو عبارة عن طريقة النسبة أو العلاقة مع الآخرين والأشياء في ظل الوجود[1]. واذا سلمنا بذلك، لابد من الاعتراف أيضاً بأن الانسان هو الموجود الوحيد الذي لديه عالمه. فالانسان هو الكائن الذي طريقه نحو الوجود اقرب من الكائنات الاخرى، واعتماده على الوجود أقل خفاء

(١) الفلسفة وأزمة الغرب، الدكتور رضا الداوري الأردكاني، ص ١٥ ـ ١٧.

وكتماناً.

ويُعد تعريف العالم بـ «كل ما هو موجود» أو بـ «ما هو سوى الله»، تعريفاً، يعوزه المحتوى. لأن ما سوى الله، ما هو سوى الاله، ولا يتميز اطلاق عنوان العالم عليه بوجه معقول أو محصل. كما لا يُعد امرأً ذا معنى الافتاء بلا قيد أو شرط بشأن «كل ما هو موجود».

اذن فالعالم ليس «كل ما هو موجود»، وانما هو كل شيء يشيد محيط الانسان ويصنع الميدان الذي تجري فيه حياة الانسان.

وعلى هذا الضوء يمكن القول: لا يوجد أي عالم عند تجاهل الانسان. غير ان هذا الكلام ليس بمعنى طرح نوع من المثالية القائمة على فاعلية الذهن، اي ليس وجود العالم المادي منوطاً بالنفوس التي تدركه. اي أن هذا الكلام لا يعني ان الوجود مجرد الدرك، اذ ليس بمستطاع أحد ان يقول: لولا وجود الانسان، لما كانت المجرات والأشجار والحجارة. فلا شك في ان المجرات والأشجار والحجارة كانت موجودة منذ الأزمنة الموغلة في القدم وقبل ظهور النوع الانساني، ولكن لا شك ايضاً في ان هذه الأشياء جميعاً لا تساوي العالم، لأن العالم ـ وكما تقدم ـ ليس فقط كل ما هو موجود؛ فالانسان موجود يضفي النظام على العالم بحيث يتضمن الحديث عن «العالم» نوعاً معيناً من الوحدة.

والسؤال الذي يثير نفسه هنا هو: هل تحصل هذه الوحدة من فرض فكر الانسان على العالم، ام ان الفكر ليس بمقدوره فرض مثل هذه الوحدة إلّا لأنها كانت موجودة قبل ذلك في الظواهر؟

ومن أجل الاجابة على هذا التساؤل قُسم الفلاسفة الوجوديون الى فئتين هما: الفلاسفة الوجوديون غير المؤمنين، ويؤكدون على دور الانسان في تنظيم الكثرات التي لا معنى لها واعطائها معنى؛ والفلاسفة الوجوديون المؤمنون الذين يستدلون بنوع من النظر الديني على الانسان بمستطاعه ايجاد معنى في الظواهر، لأن هذه الظواهر هي التي تمنحه هذا الامكان. والشيء الذي تتفق عليه الفئتان هو ان

العامل الانساني يلعب دوراً مهماً جداً في بلورة مفهوم «العالم». ولذلك يكتسب العالم معناه من خلال علاقته بالانسان، ويُعد مفهوماً بشرياً على هذا الأساس.

وتتضح هذه الفكرة اكثر حينما نعلم ان هناك عوالم كثيرة، وأن كلاً منها منظم وفق نظرة خاصة ومعينة. ويُعد كل عالم ميداناً لنشاط الانسان وفعاليته. كما ان كل نوع من أنواع نشاطات الانسان بحاجة الى عالم خاص من أجل بلورته.

لابد من الالتفات الى ان الفلاسفة الوجوديين يعنون بالعوالم المختلفة، العوالم الواقع كل منها في عرض الآخر. فهم يتحدثون عن عالم الفن، وعالم الرياضة، وعالم التجارة الخ.

هذه العوالم ورغم اختلافها فيما بينها، إلّا ان كلاً منها يقع في عرض الآخر، ولا يمكن عدّ أي منها أعلى أو افضل من غيره. بينما حين يتحدث الحكماء والعرفاء عن اختلاف العوالم، يريدون بها العوالم التي يقع كل منها في طول الآخر، والتي تُعد الاختلافات فيما بينها، اختلافات من حيث الشدة والضعف، أو العلو والانخفاض. وفي ظل هذا اللون من الاختلاف الذي يتصل بدرجات الوجود المختلفة والمتفاوتة، يحيط العالم العلوي بالعالم السفلي ويشرف عليه. غير أن ما هو واقع في العالم الأسفل لا معرفة لديه قط بما هو واقع في العالم الأعلى.

يعتقد أهل الحكمة ان عالم الملكوت أعلى من عالم الملك والشهادة. واولئك الحبيسون في عالم الملك والشهادة، يجهلون ما هو واقع في عالم الملكوت، ومحرومون من فيضه وروحانياته. اما اولئك الذين افلحوا في اختراق عالم الملك وبلغوا عالم الملكوت، لديهم احاطة كاملة بعالم الملكوت واشراف تام عليه.

ولا يُلاحظ اختلاف العوالم الطولية في آثار الفلاسفة الوجوديين بالطريقة المستعرضة في آثار الحكماء والعرفاء. ولكن الشيء الذي يتفق عليه كلا الجانبين هو ان الانسان بمقدوره الخروج بشكل دائمي من المرحلة الوجودية التي يقع فيها، وبلوغ المرحلة الاخرى التي بعدها.

فالانسان هو الموجود الوحيد الذي لا يظل حبيساً في مرحلة وجودية معينة،

وانما يتسامى دائماً نحو الدرجات الأعلى. وبهذه الخصوصية يخرج الانسان دائماً من خلوته ويعود ثانية الى حياض ذاته. اي ان شخصية الانسان تتحقق في الواقع من خلال هذا الخروج وهذه العودة.

مما يجدر ذكره هو: حينما يُقال بأن الانسان يخرج من ذاته ويعود اليها لا يراد بذلك وجود نوع من الانفصام في شخصيته، لأن ما يُدعى بالبعد الخارجي، داخل في شخصية الانسان، ويُعد جزءاً من شرائطه الوجودية.

فالعالم الذي يعيش فيه الانسان أو يتعامل معه، عبارة عن امتداد لوجـوده. ورغم ذلك يوجد بين الانسان والعالم نوع من النسبة أو الرابطة المتبادلة. وفي هذه الرابطة لو أضفى الانسان شكلاً على العالم، أضفى العالم بدوره شكلاً على الانسان أيضاً. ولهذا السبب يقال: اذا كان العالم شرطاً ضرورياً لوجود الانسان، فهو محدِّد لوجوده ايضاً.

اذن بما أن الانسان بمقدوره التحرر من قيد المكـان وسـلسلة زمـان الحـال، والالتفات الى المستقبل والعودة الى الماضي، فـلابد مـن الاعـتراف ان بمـقدوره الانتفاع بتصور وادراك الكثير مما هو غير موجود في الحاضر. وبهذا النمط مـن الادراك يستطيع الانسان ان يُبدِع ويخترع، ويجلب الكثير من الامور غير الواقعية الى ميدان الوجود.

هذه القابلية لا توجد لدى الحيوان قط. وليس بمقدور الحيوان ان يُحدِث أدنى تغيير أو تحول في الواقع الموجود. ولذلك لا معنى للثقافة ولا وجود لها في عـالم الحيوانات.

الانسان هو الموجود الطبيعي الوحيد الذي باستطاعته الانـطلاق مـن عـالم الطبيعة وبلوغ أعماق ميتافيزيقا العالم.

صحيح ان الكثير من المفكرين الغربيين الجـدد ـ بمـا فـيهم اتـباع الفـلسفة الوجودية ـ يعارضون الميتافيزيقا وكل ما له علاقة بمـا وراء الطـبيعة، غـير ان الحقيقة هي ان الموجود الانساني لا يمكن وصـفه أو تـعريفه بأي ادراك تجـربي

وعيني أو انضمامي؛ لأن وجود الانسان ذو أبعاد لا يمكن بحثها أو دراستها إلّا عن طريق قضايا ماوراء الطبيعة. ولذلك يُعد ماوراء الطبيعة مرادفاً للفلسفة ومساوياً لها. وحينما لا توجد قضايا ما وراء الطبيعة، لا توجد الفلسفة ايضاً.

الذين يعارضون ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا، ولا ينسجمون معها، انما يتحدثون بلغة الميتافيزيقا أيضاً ولكن بطريقة اخرى.

فالانسان مادام يُعد حيواناً ناطقاً، فانه موجود ما وراء طبيعي ايضاً. والأمر الذي لابد من التأكيد عليه هو ان الانسان كان حيواناً ناطقاً دائماً، وسيبقى حيواناً ناطقاً أيضاً.

السؤال عن الوجود، من خصوصيات الانسان. ومادام هذا السؤال مثاراً، فليس بمقدور الانسان الخروج عن دائرة المتيافيزيقا. وندرك من هذا ان الانسان موجود بمقدوره العودة من موقع الحال الى الماضي، كما بمقدوره اختراق الحاضر الى المستقبل.

الانسان بمقدوره أيضاً الانطلاق الى ما هو أبعد من المرحلة التي هو فيها، وحينذاك لا يغيّر نفسه فحسب، وانما يغيّر محيطه وبيئته أيضاً.

ولا شك في ان الانسان حينما يصبح بمقدوره الانطلاق الى ما هو أبعد من اطار مرحلة الوجود المادي والموجودات التي تحيط به، فلابد أن يتمتع بالقابلية على الدخول الى عالم ما وراء الطبيعة.

اذن اذا كان الانسان قادراً على الانطلاق الى ما هو أبعد من مرحلته الوجودية، فلابد ان يتمتع بالقابلية على دخول عالم ما وراء الطبيعة. ولا شك في ان اجتياز مرحلة الحياة الغريزية والحسية والدخول الى عالم العقل العميق، يُعد أساساً لحياة انسانية هي مصدر لظهور الحضارات والثقافات.

ان عالم العقل، عالم مجرد من المادة ولوازمها، ويتحقق ويترك آثاره بدون ان يكون بحاجة الى هذا اللون من الامور.

عالم العقل يتميز بجانب عظيم من الأهمية بحيث يمكن القول بأن قيمة الانسان

تتحدد على أساس حجم الاتصال بهذا العالم. فلو قال أحد بأن جميع الثقافات والحضارات وجميع التحولات التي حدثت في التاريخ من خلال تدخل الانسان، مدينة للاتصال بعالم العقل، لما قال جزافاً.

وبذلك ندرك ان عظمة الانسان نابعة من هذا العالم، وليس بالامكان التحدث عن مجد الانسان وعظمته بدون وجود اتصال بعالم العقل.

فبالعقل وحده يُعد الانسان أشرف المخلوقات، وبه ايضاً يسيطر على الكثير من الكائنات.

الحكيم هادي السبزواري يعتبر العقل خيراً كثيراً بالاستناد الى بعض الآيات القرآنية، ويعتبر العالم العقلي مضاهياً للعالم العيني ومشابهاً له.

وصفوة ما قيل بهذا الشأن هي: العقل يرجح على جميع الامور وبمقدوره ان يثير التساؤلات عليها. في حين ليس بمقدور اي موجود آخر ان يُخضع العقل لهيمنته أو يثير السؤال عليه.

ورغم ان العقل هو الذي يثير التساؤلات حول الأشياء، إلّا انه هو الوحيد القادر على الاجابة عليها أيضاً. وهذه الخصوصية قوية وواسعة في العقل الى درجة بحيث بمقدوره أن يثير السؤال حول نفسه ويوجه الانتقاد لها أيضاً. ما بامكانه ان ينقد العقل، هو العقل نفسه فقط.

العقل ليس قادراً على نقد نفسه فقط، وانما هو الذي يعيّن ايضاً قيمة نفسه وأهميتها أيضاً. اي ان الحجية بالنسبة للعقل من لوازمه الذاتية التي لا تنفصم عنه. وما كان من اللوازم الذاتية لا يقبل الجعل قط. وحينما تُعد حجية العقل غير قابلة للجعل، فانها غير قابلة للرفع ايضاً. ومعنى هذا ان العقل في حد ذاته حجة. وهو طبقاً لقول الغزالي حاكم لا يُعزل قط.

اذن بلوغ مقام العقل، يمثل أعلى مرتبة وجودية للانسان، كما انه المعيار الذي توزن به قيمة الانسان.

ورغم هذا، يتحتم عدم تجاهل ملاحظة اساسية وهي:

مثلما يستطيع العقل ايصال الانسان الى التعالي والتفوق، بمقدوره أن يلعب دوراً ايضاً في خلق المشاكل للانسان وتبديد حياته.

فالكثير من مشاكل الانسان وأزماته نابعة من تفكيره بالماضي والمستقبل. ولا يوجد موجود عدا الانسان يقع في فخ المعضلات عن طريق الفكر. فالحيوانات تمرض وتموت، إلّا انه لا يوجد حيوان يخاف من المرض أو الموت. والحيوانات تجوع وتموت جوعاً في بعض الأحيان، إلّا انها لا تحمل في رأسها الخوف من عدم توفر الغذاء. والحيوانات تحب صغارها وتعطف عليها، إلّا انها لا تعاني من الم احتمال فقدانها لأحدهم ولا تؤلمها فكرة مفارقتها له.

ومن هنا ندرك ان الحيوان يفتقد للعقل ذي النظر البعيد والادراك الميتافيزيقي، ولذلك هو في راحة من كثير من الآلام والهموم التي يعاني منها الانسان بسبب هذا الادراك.

الحيوان اذن ـ وكما تقدم ـ يعيش في لحظة الحياة، ولذلك لا يعرف الندم على الماضي والقلق ازاء المستقبل. فالحيوان يعيش فقط، والانسان ليس يعيش فقط وانما يعلم بعيشه ايضاً.

الانسان يعيش على أساس الأفكار والقيم والمعاني التي يوليها للحياة. وحينما تخلو حياته من معنى، تتعرض لخطر جاد أيضاً.

الحيوانات تعيش وتموت إلّا انها لا تسأل عن معنى الحياة والموت، اما الانسان فليس يسأل عن معنى الحياة والموت فحسب، وانما يبحث ايضاً عن معنى العالم الذي يعيش فيه.

الانسان يواجه نوعاً من التأمل لسر الوجود، ولا يعرف الهدوء في ظل هذه المواجهة، وانما يستمر في البحث والترصد من خلال اثارة الكثير من الأسئلة الأساسية المهمة، زاجّاً نفسه على هذا الأساس في معركة حامية؛ هذه المعركة التي تؤلف تاريخ الفلسفة والأديان.

وتنبثق هذه التساؤلات الأساسية من قلب وجود الانسان، ولا تتحدد بزمان

أو مكان معين. لذلك حينما يدور الحديث عن وجود الانسان، تُعلن الفلسفة عن وجودها بنحو من الأنحاء.

بتعبير آخر: مادام الانسان متمتعاً بالعقل والمعرفة، ويجد نفسه في قلب معركة التساؤلات المنبثقة من سر الوجود، فلن يجد نفسه في حل من اتخاذ موقف فلسفي.

وقد يُقال هنا: اذا كانت التساؤلات الفلسفية نابعة من صميم ذات الانسان، فلابد أن يكون جميع الناس فلاسفة، وليس بالامكان ان يمتاز البعض بالفلسفة عن غيرهم.

وقيل في الاجابة: الفلسفة كنظام فكري واسع ومنسجم متبلور على شكل اجابات على التساؤلات ذات الصلة بالوجود، ليست أمراً سهلاً، وعدد الذين يلعبون دوراً في ظهور هذا النظام الفكري المنسجم قليل دائماً. غير ان الفلسفة من حيث كونها ذات صلة بادراك المرء وشعوره، موجودة عند جميع الناس. ولا شك في ان لكل فرد رؤيته الخاصة نحو الكون، ويتميز بنمط فكري معين. وعلى ضوء هذه الرؤية للعالم والنمط الفكري الخاص، يتخذ الانسان قراره، ويرسم ملامح حياته.

نحن ابناء الانسان نميل نحو كثير من الامور، ونرغب عن كثير من الامور الاخرى. ونؤدي بعض الأعمال على احسن وجه أحياناً، ونتلكأ في أدائها في أحيان اخرى. قد نشاهد الحياة جميلة أحياناً، وقد نراها قبيحة وباعثة على السأم في أحيان اخرى. فجميع هذه التصرفات والسلوكيات ذات صلة بفلسفتنا وطبيعة فهمنا للحياة، وتكشف عن نوع الفكر الذي لدينا. فالنمط الفكري الذي نحن عليه، ذو اهمية كبيرة جداً، ويلعب دوراً حيوياً في تبلور شخصياتنا.

هذا النمط الفكري، هو ذات الفكرة الخافية والمعرفة الكامنة التي لدى كل شخص ازاء الوجود والحياة.

ويمكن القول بأن كل فرد يُضفي من خلال شعوره الكامن ومعرفته الخفية شيئاً من المعنى على الوجود، ويعيش على ضوء هذا المعنى. ويتحقق هذا النوع من

الادراك في كل فرد؛ وهذا النوع من الادراك هو الذي يبرر وجود الفرد في العالم.

لهذا الادراك درجات مختلفة باختلاف الافراد. وتقوم فلسفة كل فرد على هذه الدرجة من الادراك، ولذلك لابد لها ان تختلف باختلاف الأفراد ايضاً.

ما يحظى بالاهتمام في تاريخ الفلسفة، لون من الفكر الفلسفي القائم في ظل نظام معقول ومنطقي، والذي تجري في اطاره دراسة أهم مسائل الوجود.

وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن الفلسفة منبثقة من صميم ذات الانسان ومن حاق وجوده، لأن الانسان موجود بحاجة الى تفسير عقلي للحوادث.

الانسان كثير الاهتمام بالموازين والمعايير، ويزن كل شيء بميزان ومعيار. ويهدف من خلال هذه العملية التوصل الى معنى الحياة، لأنه اذا لم يعثر على معنى الحياة، يسقط في هوة الضياع. ولذلك نراه يتساءل دائماً عن غاية وهدف كثير من الامور، ويحاول ان يعثر على اجابة لها من خلال اثارة مختلف التساؤلات.

طبعاً تساؤلات الانسان لا تقتصر على العلل، وانما تتعدى الى الماهيات ايضاً. ويمكن القول ان تساؤلات الانسان الأساسية حول الامور يمكن ان تتلخص بالتساؤلات الثلاثة التالية:

ما هذا؟ هل هو موجود؟ ولماذا هو موجود؟

الانسان ومن خلال طرح هذه الأسئلة الثلاثة ينطلق من وجوده المادي، ويدخل الى عالم الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة. وفي ظل هذه التساؤلات الثلاثة يتضح البعد العقلي للانسان، ويبرز عمق معرفته.

الدخول الى ميدان الحياة والصراع مع أحداثها، يؤديان الى ظهور ظروف تمهد الطريق لاثارة مثل هذه التساؤلات.

ومعنى هذا ان الفلسفة ليست غير منفصلة عن الحياة فحسب، بل ان الانسان قد انطلق نحو التفلسف والبحث عن الحقيقة وادراك معنى الحياة، في قلب الحياة وخضم الصراعات الحياتية. والتفلسف ليس سوى اثارة بعض التساؤلات الأساسية وغمط من المثابرة والجهد للحصول على اجابات لهذه التساؤلات.

واذا كان هناك اتفاق على ان الانسان ليس بمستطاعه الاستمرار في حياته بدون ان يكون لديه نوع من الادراك لمعنى الحياة، فلابد من الاعتراف بأن ادراك معنى الحياة لا يمكن ان يتحقق بدون اثارة العديد من التساؤلات الأساسية. كما ينبغي الاعتراف بالحقيقة التالية ايضاً وهي ان التفلسف ضروري للانسان كضرورة التنفس، لأن كليهما ضروري له من أجل الاستمرار في حياته.

والأمر الذي يستقطب الاهتمام هو ان المرء حتى حينما يقف في وجه هذا النمط من الأفكار، ويعتبر الفكر الفلسفي غريباً على ذات الانسان، لا شك في ان موقفه الفكري هذا نوع من التفلسف ايضاً.

اذن مثلما ليس بمقدور المرء ان يجتاز ظله ويتركه وراء ظهره، ليس بمقدوره أيضاً التخلص من الأفكار الفلسفية واجتيازها.

طبعاً قد تحدث بعض الظروف التي تجعل الانسان غافلاً عن الأفكار الفلسفية، فينهمك في مشاغل الحياة، غير ان هذا الانهماك ليس دائمياً، ولابد أن تتخلله بعض اللحظات التي يخلو فيها الى نفسه فيجابه قلقاً ميتافيزيقياً وتساؤلات فلسفية.

خلال حركة الحياة، طالما يتخذ المرء بعض القرارت المهمة والمصيرية. واللحظة التي يتخذ فيها القرار، هي اللحظة التي يخلو فيها الى نفسه ويعثر فيها على وحدته.

وحينما يقال بأن اتخاذ القرار يستلزم ان يخلو الانسان بنفسه، فالمراد به ذلك القرار الذي يتم وفق دراسة كاملة وتأمل دقيق في الشيء الذي يتعلق به القرار.

التأمل في الامور، هو نوع من النشاط العقلي الذي ينطلق فيه الانسان الى ما هو أبعد من مرحلة الحواس الظاهرية وعالم المادة، فيدخل الى عالم العقل من خلال الرجوع الى الذات. وفي هذه المرحلة بالذات يبدأ التفلسف، والانطلاق في عالم الميتافيزيقا.

وقد يقال هنا بأن الحديث عن عظمة الفلسفة وأهميتها، يتعلق بالماضي، ولا

مكان للفلسفة في العالم الحديث بعد تطور العلوم وازدهار التكـنولوجيا. أي ان الفلسفة لم تعد تلعب دوراً مهماً على صعيد تلبية الحاجات البشرية. وقد يضيف أصحاب هذا الرأي قائلين: صحيح ان كبار الفلاسفة كافلاطون وأرسطو وابـن سينا كان لهم في عصرهم كثير من التأثير والأهمية، إلّا ان أفكارهم لا تجدي نفعاً في العصر الراهن، وليس من الضروري العودة الى الماضي!

ولابد من الرد على مثل هذه الافكار بالشكل التالي: صحيح ان الانسان قطع خطوات كبيرة في طريق تكامل العلوم وتطورها، وتنفتح امامه في كل يوم أبواب جديدة، وينكشف له شيء جديد، ولكن لابد من الاجابة على التساؤل التـالي: هل للعلم معنى بدون الفلسفة؟ وكيف ظهر العلم الى الوجود؟

لاريب في ان العلم لم ينشأ في فراغ، وانما كان لابد له ان يقوم عـلى اسـاس وتتوفر لديه سلسلة من الظروف المواتية. والرجوع الى تاريخ العلوم يكشف عن انبثاق العلم الحديث من أرض الفلسفة، وترعرعه في أحضان الفكـر الفـلسفي. وليس جزافاً القول بأن الفلسفة أُم العلوم، وأن العلوم قد نمت كالجنين في رحم الفلسفة.

طبعاً لابد من الالتفات الى الملاحظة التالية أيضاً وهي ان العلوم حينما تـبلغ مرحلة الاستقلال تتخلى عن امها وتكـتفي في وصـف الأشـياء بـالعلل القـريبة والظاهرية.

وحينما تتوقف العلوم عند العلل القريبة والظاهرية، تغفل عن العـلل البـعيدة والنهائية، وتنسى الفلسفة كأُم ومرشد. والذي لابد من الاشارة اليه هو ان نسيان شيء ما، لا يعني عدم الحاجة اليه. فليس بمقدور أي مـوجود الاسـتغناء عـن أساسه. واذا كانت الفلسفة أساس العلوم، تبقى حاجة العلوم الى الفلسفة عـلى قوتها.

فالدافع لظهور العلوم وتطورها، كان عبارة عن تحقق نوع من الفلسفة. وأعظم العلماء هو ذلك العالم الذي تمتزج اكتشافاته العلمية بنوع من التفلسف.

وعلى ضوء ما سبق يمكن القول: لو تخلف مجتمع ما عن ركب العلم، فلأن هذا المجتمع لم يواكب المجتمعات الاخرى في مضمار الفلسفة وقضاياها الأساسية. وتكشف المؤشرات التاريخية عن الحقيقة التالية: لقد دخلت العلوم اليونانية الى العالم الاسلامي حينما أصبح علماء العالم الاسلامي على صلة بالفلسفة اليونانية. ويصدق هذا الكلام على دخول العلوم الاسلامية الى اوربا اللاتينية. اي حينما دخلت العلوم الاسلامية الى الغرب، كان العلماء الغربيون على علم قبل ذلك بفلسفة العالم الاسلامي ومعارفه العقلية.

ولو عممنا هذه القاعدة على الوضع الراهن للبلدان الاسلامية لما ابتعدنا عن الحقيقة. ففي هذا اليوم دخلت الكثير من الفروع العلمية والتكنولوجيا الغربية الى البلدان الشرقية والاسلامية، غير ان الذي يهدد ثقافة الشرق والعالم الاسلامي، ليست العلوم الغربية، وانما المذاهب الفلسفية الغربية.

والدليل على ذلك هو ان الفلسفة تؤلف أساس العلوم؛ ولا شك في ان الأساس هو الذي يلعب دور المؤثر. ولو راجع أحد التاريخ لأدرك ان اية ثورة دينية أو اجتماعية أو سياسية، ما كان بمقدورها ان تحدث ما لم تكن قائمة على أساس فلسفي. ولذلك يمكن القول بأن التاريخ ليس سوى تاريخ الفلسفات والأفكار.

والفلسفة بطبيعة الحال تسعى هي الاخرى لرفع الجهل، والسيطرة على القوى الجامحة، والامساك بزمام الامور. وحينما يقال بأن التاريخ ليس سوى تاريخ الفلسفات والأفكار، تتضح الى جانب ذلك حقيقة اخرى وهي ان تاريخ الفلسفة جزء لا يتجزأ من الفلسفة، وليس بمقدور احد اقتطاعه عنها.

وعلى هذا الضوء يتأكد لنا وجود تفاوت أساسي بين تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة، وليس بالامكان قياس أحدهما بالآخر. ففي تاريخ العلم يمكن تجاهل الماضي والاقتصار على ما هو متحقق في الحاضر. وتاريخ العلم ليس جزءاً من أجزاء العلم، وبالامكان افتراضه منسياً. اما تاريخ الفلسفة، فانه لا يصبح قديماً ولا يتآكل قط. واذا ما أراد فيلسوف ما ان يفهم الفلسفة على وجهها الصحيح

فليس بمقدوره تجاهل تاريخها. فتاريخ الفلسفة في حالة تجدد مستمرة، ويحتفظ بحيويته طوال العصور، ولا يعتريه الهرم قط.

فالكثير من المسائل الفلسفية التي كانت مثارة منذ نحو ألفي عام، لازالت مثارة في هذا اليوم أيضاً، وتبقى مثارة في المستقبل ايضاً، وان اختلفت طريقة دراسة هذه المسائل واستعراضها.

المسائل الفلسفية الأساسية لازالت على قوتها دون ان يطرأ الوهن على الدوافع التي تثير هذه المسائل وتطرحها على شكل تساؤلات.

فبما ان الوجود لا ينتهي عند حد، والفكر لا يتوقف عند نقطة معينة، فلابد ان تكون الفلسفة بحراً بلا ساحل ايضاً نظراً لتعاملها مع الوجود والفكر. لأن لغة الفلسفة هي لغة الوجود والتي تتبلور في صورة الفكر.

ولابد من الالتفات الى وجود نوع من الارتباط والتعامل بين العلم والفلسفة. فالفلسفة تفقد حركتها وحيويتها بدون الاتصال بالعلم، والعلم يصبح قصير النظر أو أعمى بدون الفلسفة ويقع في هوة التفرقة والتبعثر.



٢
عالم العرفان

يعتقد العرفاء بأن طريق العرفان والتصوف، أهم طرق المـعرفة. ويـرون ان المعرفة المستحصلة عن هذا الطريق أفضل من المعرفتين العلمية والفلسفية.

ولا شك في ان المعرفة المستحصلة عن طريق العرفان ذات مراحل وشروط متوقفة على العناية الالهية، ولا يمكن بلوغها عن طريق الجهود العلمية والمنطقية. ويتدخل في المعرفة العرفانية ما يعبِّر عنه العرفاء بالذوق، والحال. ومـا يـتحقق بالذوق والحال يختلف عما يمكن التوصل اليه بالمفاهيم العلمية والمنطقية. فـالذي يجرب الجوع أو العطش عملياً، غير ذلك الذي يتعرف على الجوع أو العطش من خلال المفهوم.

واذا كان الذوق والحال، مؤثرين في تحـقق المـعرفة العـرفانية، يمكـن القـول بسهولة بأن تعريف العرفان عن طريق المفهوم والحدود المـنطقية، لا يخـلو مـن اشكال.

أرباب الذوق و الحال، يتحدث كل منهم على أساس ما لديه من مرتبة ومقام. وهناك قدر مشترك بين كلام العرفاء في مضمار حقيقة العرفان. ويمكن بلوغ معنى العرفان على أساس هذا القدر المشترك.

ومهما قيل على هذا الصعيد، فلا ريب في الأمر التالي، وهو ان العرفان قد حظي باهتمام كبير بصفته فرعاً من فروع المعرفة، ولديه موقع خاص ضمن هذا الاطار.

اذا علمنا ذلك لابد من التساؤل: هذا الفرع من المعرفة، ما هو موضوعه؟

لا شك في ضرورة ان يكون ثمة موضوع لكل فرع من فروع المعرفة. فاذا كان موضوع علم الهندسة هو الكم المتصل، فموضوع الرياضيات هو الكم المنفصل. واذا كان موضوع علم الفقه هو فعل المكلف، فموضوع علم النحو هو الكلام من حيث البناء والاعراب. ويصدق هذا الكلام على جميع انواع العلوم والمعارف ولا وجود للاستثناء في هذا المجال.

واذا ما اردنا ان نحدد موضوع علم العرفان، فلابد من القول بأنه: هو الحقيقة الواحدة المنزهة عن كل تعيين وتميز، والتي ما ظهر موجود في العالم إلّا في ظل نورها.

يقول صائن الدين علي بن محمد تركة الاصفهاني الذي يُعد حلقة اتصال بين السهروردي وصدر المتألهين الشيرازي على صعيد العرفان والفلسفة، بأن هذه الحقيقة الواحدة التي تؤلف موضوع العرفان، أشارت اليها كل طائفة من الصوفية بعبارات واشارات، وعبّر عنها بعض المتأخرين بـ «العشق»، ويقول بأن لهذا الاصطلاح مؤيدات من الاصول النقلية ووجوه المناسبات العقلية[1].

طبعاً، تُعد جميع شؤون العالم أمارات وعلائم لهذه الحقيقة الواحدة البسيطة المجردة عن كل تعيّن وتميز.

---

(١) رسالة ضوء اللمعات، ضمن اربع عشرة رسالة لصائن الدين تركه، تصحيح د. الموسوي البهبهاني، وابراهيم الديباجي، ص ٥.

ولم يقل صائن الدين الاصفهاني منذ متى أخذ العرفاء المتأخرون يعبرون عن هذه الحقيقة الواحدة، التي تؤلف موضوع العرفان، بـ«العشق». غير أن المؤشرات تشير الى ان رابعة العدوية أول من تحدث في عالم العرفان عن الحب أو العشق الالهي، حكي انها استشهدت في طريق هذا الحب. وكانت هذه العارفة الكبيرة المعروفة بهذا اللون من الحب، تعيش في البصرة خلال القرن الثاني الهجري.

ويرى البعض ان رابعة العدوية عاصرت الحسن البصري ووقعت تحت تأثير أفكاره، ولذلك يقولون انها توفيت عام ١٣٥ هـ غير ان هناك فريقاً آخر من الباحثين يرفضون هذا الرأي ويقولون بأنها توفيت عام ١٨٥ هـ[١].

ومهما قيل ضمن هذا الاطار، لا شك في ان رابعة العدوية كانت تعيش في القرن الثاني الهجري، ولذلك لا يمكن عدّها من متأخري أهل العرفان، لأن هذا القرن شهد انطلاقة وازدهار الأفكار العرفانية. وهذا القرن الذي اتسع فيه الاسلام الى المحيط الأطلسي وشمال أسبانيا والى قلب قارة آسيا، شهد الكثير من الحوادث والوقائع الغريبة التي أفرزت الكثير من الآثار والنتائج المادية والمعنوية على الأزمنة التي تلتها.

ومن أهم هذه الوقائع والتطورات، ظهور العرفان، ثم تبلوره بشكل تدريجي. والعرفاء الأوائل في العالم الاسلامي، كانوا في معظمهم من أهل الزهد والرياضة والعزوف عن مظاهر الدنيا وبهارجها.

لذلك يُعد ظهور رابعة العدوية في القرن الثاني الهجري، استثناءً لأنها اختلفت في طريقتها العرفانية ومسلكها الصوفي عن سائر العرفاء والمتصوفة، حيث أضفت على العرفان معنى جديداً من خلال تبنيها لفكرة الحب الالهي.

وعلى أساس هذه الواقعية التاريخية كيف بمقدورنا القول بأن صائن الدين

---

(١) لمزيد من الاطلاع، راجع: شهيدة الحب الالهي، رابعة العدوية، تأليف عبد الرحمن بدوي.

الاصفهاني كان يريد بالمتأخرين، رابعة العدوية؟ فاذا لم تكن رابعة جزءاً من العرفاء المتقدمين فانها ليست من المتأخرين قط.

كلام صائن الدين الاصفهاني قابل للنقاش ايضاً من وجه آخر وهو انه يقول من ناحية ان اطلاق عنوان «العشق» أو «الحب» على حقيقة العرفان جرى من قبل بعض المتأخرين، ويتمسك من ناحية اخرى بالقرآن والأحاديث للبرهنة على جواز اطلاق هذا العنوان على العرفان!

والآية التي تمسك بها ضمن هذا الاطار هي: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين﴾[١].

طبعاً هناك آية اخرى في القرآن، لم يتمسك بها وهي: ﴿قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾[٢].

هاتان الآيتان كما هو واضح تتحدثان عن حب الله للانسان وحب الانسان لله. واذا كان للحب درجات ومراحل، فالمرحلة العليا له هي مرحلة «العشق». لذلك لابد من الاعتراف بأن العشق أو الحب الالهي قد ورد في القرآن الكريم قبل وروده في آثار العرفاء والمتصوفة، وانه كان موجوداً منذ بداية ظهور الاسلام.

ويستند صائن الدين في رسالته «ضوء اللمعات» بحديث قدسي يخاطب فيه الله تعالى نبيه داود الذي سأله عن سبب خلق الخلق، قائلاً:

«كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأُعرف»[٣].

صائن الدين يعتقد على أساس معنى هذا الحديث أن الهدف الأول من خلق الله تعالى للوجود هو الحب، لأنه يحب أن يُعرف؛ وعلى أساس هذا الحب بدأ الخلق. اي ان الحب يمثل أساس الخلقة، والهدف منه هو العودة الى المبدأ لا غير.

صائن الدين، ومن اجل ان يبرهن على ان «الحب» هو اول تعيّن، والنسبة

---

(١) المائدة، ٥٤.

(٢) آل عمران، ٣١.

(٣) المصدر السابق، ص ٦.

الاولى في عالم الظهور والاظهار، استند الى المؤشرات العقلية، فضلاً عن الآيات والأحاديث. فهو يعتقد ان اي نوع من انواع الحركة المسجلة في كتب الحكماء والفلاسفة، لابد وان يكون لديه مبدأ يمكن أن يُعد نوعاً من الميل. ويعتقد ان الميل نحو الحركة قد سبق الحركة، وكان مبدأ لها.

ويعتقد أيضاً ان الميل نحو الحركة في الامور، ذاتي وطبيعي. ولن يتوقف هذا الميل ما لم تسيطر عليه قوة قاهرة. ويرى ان الميل نحو الحركة ناجم عن الحب الذي يجري في جميع الكائنات.

ويقول بأن الحكماء يحددون الحركة في بعض المقولات ويحجمون عن اطلاقها على كثير من مراتب الوجود. غير انه يرى ـ وعلى العكس من سائر الحكماء ـ بجريان الميل والحركة من مبدأ الخلق الى نهاية عالم المادة، ويقول بأن جميع أرباب الذوق وأصحاب الشهود يؤمنون بهذه الحقيقة ايضاً.

صائن الدين الاصفهاني يعتقد ان جميع أعيان الموجودات قد تحولت من القوة الى الفعل لغلبة الميل. ويقول بأن غلبة الميل هي الحب لا غير.

ويشير هذا الحكيم العارف الى ملاحظة مهمة جداً لا ينبغي تجاهلها: سبق ان ذكرنا بأنه يعتبر موضوع علم العرفان هي الحقيقة الواحدة المنزهة عن كل تعيّن وتميز، ولكنه يؤمن الى جانب ذلك أيضاً، بأن الحب هو اول تعيّن صادر من تلك الحقيقة الواحدة المنزهة عن التعيّن. ويرى بأنه يترك أثرين في عالم الأطوار:

الأول هو الظهور والاظهار المتجليان في عالم المحسوسات والأنوار.

والثاني هو الشعور والاشعار المتجليان في ميدان الكلام.

هذا الحكيم العارف اذن يعتبر عالم الحواس والأنوار وكذلك عالم الكلام والمعاني، من آثار الحب؛ ويعتبر الحب اول تعين صادر عن الحقيقة الواحدة المنزهة عن كل تعيّن.

ويشف كلام صائن الدين الاصفهاني الذي ورد في مطلع رسالة «ضوء اللمعات» عن ان هذا المفكر الكبير يقدم الحب على العقل، لأنه يعتبر عالم

الحواس وعالم الكلمات، أثراً من آثار الحب؛ ونحن نعلم ان عالم الكلمات والمعاني، شأن من شؤون العقل.

اذن حينما يتقدم الحب على عالم الكلام والمعاني، فلابد من القبول بتقدمه على عالم العقل ايضاً.

لابد من الاشارة الى ان فكرة صائن الدين الاصفهاني هذه ليست جديدة، اذ طالما تحدث بعض العرفاء الذين سبقوه عن تقدم الحب على العقل، كالشيخ نجم الدين الرازي.

نجم الدين الرازي يقول في رسالته التي تحمل اسم «العشق والعقل» بأنه كلما ازداد نور العشق الذي هو شرر نار النور الالهي، ازداد نور العقل[1]. ويرى في موضع آخر من هذه الرسالة بأن الانسان لديه الاستعداد لقبول نوعين من الكمال:

الاول، مشترك بين الانسان وبعض الكائنات الاخرى.

والثاني، خاص بالانسان فقط.

ويعتقد بأن العقل، مشترك بين الانسان والمَلَك، والتفاوت الوحيد بينهما هو ان الملك غير قابل للتكامل في قبول فيض العقل. ولكل ملك مقام خاص من حيث قبول فيض العقل وليس بمقدور اي ملك ان يسمو الى مرتبة الملك الآخر من حيث العقل. اما الانسان فانه قابل للرقي والتكامل في قبول فيض العقل. ومن الممكن أن يسمو كل فرد الى مرتبة الفرد الآخر الذي هو أسمى منه، بل وحتى بمقدوره أن يسمو عليه ايضاً.

اما النوع الثاني من الكمال الذي لدى الانسان الاستعداد لقبوله ولا يشترك معه أحد فيه هو الفيض المباشر والذي يُطلق عليه اسم «نور الله» ايضاً. فالانسان لديه الاستعداد لقبول هذه الفيض، غير ان ذلك لا يتحقق لكل انسان.

---

(١) رسالة العشق والعقل، تصحيح تقي تفضلي، ص ٧٩.

ان دراسة العلوم الالهية والتبحر فيها، امر لا يتحقق إلّا عن طـريق الفـيض المباشر، ولا يُتاح هذا التوفيق للانسان إلّا من خلال الارادة والجهود والمثابرة.

اذن الفيض المباشر الذي يسمى «نور الله»، موهبة من المواهب الالهـية التي تتعلق بالبعض من خلال عناية الله وفضله.

ويحمل نجم الدين الرازي هذه الفكرة ايضاً ويستند في ذلك الى الآية القرآنية: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾[١]، والى حديث نبوي يقول: «اذا أراد الله بعبد خيراً استعمله» قيل: يا رسـول الله ومـا اسـتعماله؟ قـال: «يـوفقه للـعمل الصالح»[٢].

هذا العارف الكبير ورغم اعتباره لقابلية فيض العقل بأنها نوع من الكمال، إلّا انه يتحدث عن العقل بطريقة لا تخلو من التحامل على الفلاسفة وتوجيه الانتقاد لأنصار العقل. فيصفهم بأنهم قد استبدوا في تأييدهم للعقل حتى أوصلوه الى نوع من الكمال، ويـقول بأنهـم زعـموا ادراك العـلوم الطـبية والنـجومية والمـنطقية والرياضية وغيرها، وخاضوا في العلم الالهي، فسقطوا في الشبهات والكفريات[٣].

ويصف الفلاسفة في موضع آخر من رسالته بأنهم عاجزون عن ادراك الامور الأخروية، وتصديق الأنبياء، وكشف الحقائق. ويقول بما انهم استعملوا عين العقل بدون نور الشرع في طلب معرفة الله تعالى، فقد عاشوا الضلال والحيرة.

ويقول بأن العقل لو بادر الى اثبات وجود البارئ تعالى واثبات صفات الكمال له وسلب صفات النقصان عنه، بدون الاستعانة بنور الشرع، فـلابد أن يـقع في الشبهات كما وقع الفلاسفة.

ويثني بعد ذلك على تلك الطائفة التي توجه العقل عـلى ضـوء نـظر الشرع ومتابعة الأنبياء، وتجعل نور الشرع ونور المتابعة ونور الايمان، نوراً لبصر عقلها

---

(١) العنكبوت، ٦٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٨.

(٣) نفس المصدر، ص ٤٧.

كي يدرك كل فرد الحقائق الغيبية والامور الاخروية في ظل ذلك النور وحسب استعداده وقابليته على استلام النور. وحينذاك ستتحقق لمثل هذا الفرد الفراسة التي يستطلع بها أحوال الآخرة، ويصبح مصداقاً للحديث القائل «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله».

ورغم ذلك يقول بأن هذه الطائفة لا طريق لها لمعرفة ذات الله تعالى وصفاته الحقيقية لأنها لازالت تعاني من آفة حجب الصفات الروحانية والنورانية، اذ «ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة» و«حجابه النور لو كشفت لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه».

ويوصي هذا الطائفة أيضاً ألا يجعلوا ذات البارئ تعالى ميداناً لعقلهم وفكرهم قائلاً: «تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذات الله»(١).

فكرة صائن الدين الاصفهاني ونجم الدين الرازي، يمكن ملاحظتها في آثار سائر العرفاء، كحافظ الشيرازي ومحيي الدين بن العربي.

يتحدث ابن العربي في كتاب «الفتوحات المكية» عن هذه الفكرة، ويشير الى عناية الله تعالى بعباده. ويرى عدم وجود تماثل أو سنخية بين الحق تبارك وتعالى والموجودات الممكنة. ويقول اذا كان البعض ـ كالغزالي ـ قد تحدثوا عن نوع من السنخية فانهم قد واجهوا التكلف وابتعدوا عن الحقيقة، اذ لا وجود للسنخية أو المناسبة بين الحادث والقديم. ومن لا شبيه له لا يمكن عده شبيهاً بمن شبيه له.

وينقل ابن العربي عن أبي العباس ابن العريف الصنهاجي انه يقول في كتابه «محاسن المجالس» انه لا يوجد بين الله وبين العباد نسب إلّا العناية ولا سبب إلّا الحكم ولا وقت غير الأزل(٢).

ومن هذا نفهم وجود انسجام بين افكار الشيخ نجم الدين الرازي وصائن

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٢ ـ ٥٤.

(٢) ابن العربي، الفتوحات المكية، ط بولاق، ج ١، ص ٩٣.

الدين الاصفهاني، والشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي.

والأمر الآخر المهم الذي نراه في رسالة «العشق والعقل» لنجم الدين الرازي هو انه ورغم انتقاده للاستبداد العقلي، إلّا انه يعترف بمكانته المهمة. فاذا كان يعتبر العشق شرر نار النور الالهي، فانه يعتبر نور العقل قابلاً لشعلة ذلك الشرر.

طبعاً هذه الفكرة موجودة ايضاً في آثار ابن العربي ومستعرضة بشكل مفصل. فنراه يعترف للعقل بحيثيتين: الاولى حيثية التفكير والتعقل، والثانية حيثية القبول، ويقول: «فإن للعقول حداً تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلاً قد لا يستحيل نسبةً الهية، كما نقول فيما يجوز عقلاً قد يستحيل نسبة الهية»[١].

ونفهم من هذه العبارة ان العقل وضمن محدوديته من حيث التفكير، إلّا انه لا حد له من حيث القبول.

وسبق ان ذكرنا بأن الشيخ نجم الدين الرازي يعتقد بأن نور العقل قابل لشرر نار النور الالهي. ونار النور الالهي هي عبارة عن العشق أو الحب الشديد. واذا ما علمنا بوجود نوع من الاتحاد بين القابل والمقبول، فلابد من الاعتراف باتحاد الحب والعقل في مرحلة عليا من مراحلهما.

والاتحاد فيما بين الحب الكامل والعقل الكامل، قضية مثارة منذ القدم، وطالما تحدث عنها الكثيرون. وأثارها الشيخ نجم الدين الرازي من خلال قوله: نظراً لتحقق العقل الأكمل والأشرف، فلابد من تحقق الحب الأكمل ايضاً، ويتجلى النموذج البارز لكمال العقل وكمال الحب لله تعالى، في وجود خاتم الأنبياء والمرسلين محمد (ص)، لأنّه وفي عين كونه أعقل الناس، احب الناس لله تعالى ايضاً.

وينقل الشيخ الرازي شبهة يرددها البعض مفادها: لا يعد العقل قسماً من

---

(١) نفس المصدر، ص ٤١.

أقسام موجودات هذا العالم، لأنه يحيط بجميع الموجودات، وينبري لتحليلها، بينما ليس بمستطاع اي موجود من موجودات العالم الاحاطة بالعقل أو تحليله وتعريفه. وعليه فالعقل لا يقع في عرض موجودات العالم ولا يعد قسيمها. فعلاقة العقل مع كائنات العالم، من نوع العلاقة بين المحيط والمحاط، ولذلك لا يرتاب أحد في تفوقه واشرافه على سائر الكائنات والموجود.

وحاول الشيخ نجم الدين الرازي الرد على هذه الشبهة من خلال رسالة «العشق والعقل» التي ألفها من اجل هذا الغرض.

طبعاً لابد من التأمل كثيراً في رد هذا العارف المفكر على ذلك التساؤل أو الشبهة، ومن الضروري مناقشته في موضع آخر ومعرفة هل كان رده رداً مقنعاً ام لا.

نجم الدين الرازي أخضع العقل والحب في هذه الرسالة للدراسة، وتحدث عن مدى أهمية كل منهما. والشيخ ابن العربي تحدث بدوره عن العقل والايمان ومدى اهمية كل منهما وقال بهذا الشأن:

«للعقل نور يدرك به امور مخصوصة، وللايمان نور يدرك به كل شيء ما لم يقم مانع. فبنور العقل نصل الى معرفة الالوهة وما يجب لها ويستحيل وما يجوز منها فلا يستحيل ولا يجب. وبنور الايمان يدرك العقل معرفة الذات وما نسب الحق إلى نفسه من النعوت»[1].

وهكذا نرى ان ابن العربي وضمن وصفه للعقل بالنور إلّا انه اعتبر مدركاته مخصوصة ومحدودة، في حين لم يقيد نور الايمان بقيد، بحيث يمكن ادراك جميع الامور بنور الايمان عند عدم وجود مانع.

ورغم ذلك نلاحظ في هذه العبارة ملاحظة مهمة: صحيح انه لم يقيد نور الايمان بقيد ويقول بأن كل شيء قابل للادراك بواسطته، إلّا انه يؤكد على ان

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٤.

العقل هو الذي يدرك بنور الايمان معرفة ذات الله والصفات التي نسبها تعالى الى نفسه. ومعنى هذا ان العقل يدرك الامور بنور الايمان، ولولا نور الايمان لما تيسر له ادراكها. وفي مثل هذه الحال من العسير القبول بوجود انفصام بين العقل والايمان.

ويؤشر ابن العربي على هذه الملاحظة ايضاً في موضع آخر من كتاب «الفتوحات المكية» ويعتقد بأن العلم بالصفة الثبوتية للبارئ تعالى لا يتحقق بدون نور الايمان. فما يدركه العقل متصل بالصفات التنزيهية مثل: ان الله لا بداية له، وليس بحادث. اما الصفات الثبوتية والنفسية لله تعالى، فخارجة عن دائرة العقل، معتبراً ما يذهب اليه الأشاعرة بهذا الشأن، خطأ وبعيداً عن الصواب[1].

مما سبق نستنتج ان العرفاء والمتصوفة يستندون كثيراً الى الحب والايمان اكثر من أي شيء آخر، في حين يضعون بعض الحدود امام العقل.

لاحظنا ان ابن العربي ـ هذا العارف الكبير ـ لم يضع قيداً لنور الايمان ويعتقد انه يمكن بواسطة هذا النور بلوغ جميع الحقائق. ونحن نعلم ان الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي، ترجمان عظيم للعرفان والتصوف الاسلامي، وتعد آثاره ذات قيمة وأهمية من حيث الكمية ومن حيث النوعية. فقد ألف ما يربو عن أربعمائة أثر في مختلف حقول العرفان والتصوف، أهمها: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم.

وتحدث ابن العربي عن مبدأ علومه وقال بأن كل ما يكتبه ويقوله، يأخذه من القرآن الكريم، وأن مفتاح فهم القرآن قد أُعطي اليه، وهو ما يعد أعظم موهبة الهية يمكن للانسان ان يحصل عليها. وأضاف بأن هذه الموهبة لا ينالها إلّا من يحدثه الله تعالى في سره.

بتعبير آخر: حينما يتحدث الله مع الانسان في سر سويدائه، وحينما لا يكون بين الله والانسان حجاب وستار، يصبح كلام الله تعالى عين فهم الانسان له، وينعدم

---

(١) لمزيد من الاطلاع راجع: المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٠.

أي فاصل بين كلام الله وفهم الانسان لهذا الكلام.

ما ذهب اليه ابن العربي بهذا الشأن، هو عين ما عبر عنه بعض العرفاء بقولهم: «حدّثني قلبي عن ربي»[١]

وابن العربي ليس الوحيد الذي تحدث عن كلام الله المباشر في سر السويداء، وانما تحدث عنه آخرون مثل جلال الدين الرومي. فحينما يتحدث الرومي في مطلع مثنوياته عن شكوى الناي وحكاياته، يشير الى نفسه الناطقة الخالية من ذاتها والواقعة تحت تصرف الحب والحبيب تماماً. ويمكن ملاحظة تجلي هذا الحب في وجود شمس التبريزي أو في صورة حسام الدين الجلبي.

ولاشك في ان الحب الذي كان لدى جلال الدين الرومي (المولوي) وتحول حالته في قبضة مقلب القلوب والأحوال، لا يمكن ان ينفصم عن نوع من الظهور في صورة الحبيب. ولا ريب في ان المولوي لم يكن ينظم الشعر قبل امتلاء روحه بحب شمس التبريزي، وانما طفق بانشاده بعد أن ظهر في قلبه حبه، فأخذ يردد أناشيد الحب وحرك العالم بايقاع ذلك الحب وأدخله الى حلقة السماع والرقص.

اذن فالذي حركه للكشف عن تلك الأسرار هو الحب أو الحبيب، وكلاهما متحد في الله تعالى. والشعر الذي كان ينطلق من حنجرته، لم يكن شعره، وانما كان صوت الحب أو الحبيب الذي كان يجري على لسانه.

فكل ما كان ينشده من لطف أو قهر، ترنيمة وصال أو آهة لوعة، نصيحة أو تقريع، وما الى ذلك، لم يكن سوى حديث الحب وتعليم الحبيب.

منظومة الرومي الشعرية، كان الحب هو الذي ألقاها على عاتقه، وكان الحب هو الذي يجره أو يدفعه الى ما يشاء الحبيب.

نحن نعلم من خلال بعض المؤشرات والقرائن التي يحملها «المثنوي» انه كان ينشد «المثنوي» ـ هذه المنظومة السماوية ـ على مدى ما يربو عن عشر سنوات،

---

(١) راجع: مؤيد الدين الجندي، فصوص الحكم، ط مشهد.

وكان حسام الدين الجلبي يكتبها.

الرومي لم ينشد منظومته المثنوية عن تأمل وتفكير أو تدخل وتصرف في الأبيات كما يفعل غيره من الشعراء، وانما كانت الأبيات الشعرية تنطلق عن حماس وحرقة، وكانت المعاني تغلي في أعماق نفسه. ولذلك كان يشبه نفسه بالناي الخالي من نفسه والممتلئ بنفس العازف.

ولاشك في انه يريد بالناي الذي طالما كرره في شعره، تلك الآلة الموسيقية المعروفة، لا شيء غيرها[١].

وقد يقال هنا: ما هو الحب؟ وكيف يمكن بلوغ حقيقته وماهيته؟ ولابد من الاجابة على هذا السؤال بما يلي:

ان حقيقة الحب أبعد من التعريف، وشرحها وبيان معانيها، خارجة عن اصول الترجمان. فاللسان عاجز عن شرح حقيقة الحب، والقلم قاصر عن كشف اسراره. وليست ثمة نهاية لحديث الحب. وهذه حقيقة طالما تحدث عنها الرومي في شعره.

لعبدالله الانصاري رسالة في الحب يصف فيها الحب بأنه نار حارقة وبحر بلا نهاية، ويقول بأنه روح، وحبيب للروح، وقصة لا تنتهي، وألم بلا علاج. وأنه أمر يحار فيه العقل ويعجز عن ادراكه القلب. يخفي ما هو عيان، ويكشف عما هو خاف. ويصفه بأنه ليس بألم لكنه يؤلم، وليس ببلاء ولكنه ينزل البلاء. فهو علة الحياة وسبب الممات. يحرق المحب لا المحبوب، والطالب لا المطلوب[٢].

قصة «ليلى والمجنون» و«شيرين وفرهاد»، من القصص التي تعكس الكثير من الأفكار العميقة والجميلة لأهل المعرفة في مضمار العشق. وهذه الافكار لم تتجل في صورة الشعر فقط، بل نراها متجلية في صورة النثر أيضاً.

---

(١) فروزانفر، شرح المثنوي، ج ١، ص ٢.

(٢) رسائل عبدالله الانصاري، تصحيح وحيد الدستجردي، طهران ١٩٦٨، ص ١٢٥.

قيل ان ليلى دعت المجنون اليها فأجابها:

«اليك عني فان حبك قد شغلني عنك»!

فالهيام بليلى الذي كان لدى حبيبها «مجنون ليلى»، قد أشعل في قلبه ناراً بحيث أحرقته تماماً وأصبح لا يرى نفسه قط. أي جعلته نار الغرام يذوب في الحبيب بحيث بات لا يميز بينه وبين نفسه[١].

وسبق ان ذكرنا بأن رابعة العدوية كانت أول من تحدث في عالم العرفان بلغة الحب. فهي لم تشح بوجهها عن الدنيا وبهارجها فحسب، وانما كان أملها الوحيد ان تلتقي بالحبيب ـ أي الله ـ في عالم الآخرة أيضاً.

وأورد الشيخ العطار النيشابوري بعض مناجاتها التي تفوح منها رائحة الحب الملتاع، ومنها المناجاة التالية:

الهي أعط لأعدائك ما قسمت لي من الدنيا، وأعط لأحبائك ما قسمت لي من الآخرة، فأنا يكفيني أنت.

الهي اذا كنت اعبدك خوفاً من النار فأحرقني بالنار واذا كنت أعبدك رغبةً في الجنة، فحرمها عليَّ، وإذا كانت عبادتي من أجلك، فلا تحرمني من جمالك الباقي.

لو ألقيتني غداً في النار سأصرخ أني احبك، فهل هكذ يفعل بالمحبين؟

الهي شغلي في الدنيا ذكرك، وأملي في الآخرة لقاؤك؟ الهي أنا هكذا، فافعل ما تشاء[٢].

ما تحدث به العرفاء وأهل التصوف، متنوع وكثير، بحيث لا يمكن استعراضه في هذه العجالة، وبحاجة للعديد من المجلدات.

فالأدب العرفاني في العالم الاسلامي، لا سيما ما هو منعكس في اللغة الفارسية العذبة، يتميز بالروعة والجاذبية بحيث يبعث التعجب والاندهاش في كبار رجال

---

(١) احمد الغزالي، السوانح، طهران، ١٩٧٣، ص ١٤٤.

(٢) الشيخ العطار، تذكرة الأولياء، تحقيق محمد استعلامي، ص ٦٩ ـ ٧٠.

الفكر. لذلك فالدخول الى هذا الميدان الواسع يتطلب مجالاً كبيراً لا يتيسر لهـذا الكتاب.

الحب الالهـي، الذي يعبر عن حب الانسان لله، وحب الله للانسان، تـعرض للانتقاد والمؤاخذة من قبل عدد كبير من العلماء المسلمين. فهم يعتقدون بأن الذات الالهية خارجة عن ادراك البشر، ومن المستحيل ان يحصل مثل هـذا الحب بـين الخالق والمخلوق. اضف الى ذلك لابد من وجود نوع من المناسبة والسنخية بين الحبيب والمحبوب، في حين لا توجد مثل هذه السنخية بين العبد والمعبود، لأن الله تعالى لا شبيه له ولا مثيل.

الذين يرفضون وجود السنخية والتماثل بين الانسان والبارئ تعالى، يرفضون وجود الحب أو العشق بين الاثنين ايضاً. ولا يقتصر رفض الحب بين الانسـان والخالق على علماء أهل الظاهر وانما يمتد الى بعض أكابر ومشايخ الصوفية ايضاً.

يقول «الهجويري» صاحب كـتاب «كشـف المحـجوب» بأن بـعض مشـايخ الصوفية يجيزون عشق العبد لله تعالى، ولا يجيزون عشق الله للعبد، لأنهم يقولون بأن العشق صفة المنع عن المحبوب. وبما ان العبد ممنوع عن محبوبه ـ اي الله ـ لذلك يجوز ان يعشق العبد الخالق. أما عشق الخالق للعبد، غير جائز لأن العبد غـير ممنوع عن الله والله بالنسبة اليه «يفعل ما يشاء».

ويقول صاحب «كشف المحجوب» ايضاً بأن البعض لا يجيزون حتى عشـق العبد لله، لأن العشق معناه تجاوز الحد، والله تعالى غير محدود.

هناك استدلالات اخرى يطرحها المعارضون لعشق العـبد لله مـنها: العشـق عبارة عن طلب ادراك الذات. وبما ان الذات الالهية لا تدرك، فلا مـعنى لعشـق العبد لله.

ومنها كذلك، العشق يتحقق بفعل الرؤية، ونظراً لاستحالة رؤية الله تعالى، فلا

يصح عشقه ايضاً[١].

وسبق ان ذكرنا بأن الحب لديه العديد من المراتب والدرجات والدرجة العليا منه هي الدرجة التي تدعى بالعشق.

ويذهب صاحب «كشف المحجوب» الى وضع الرؤية شرطاً لظهور العشق، في حين لا يعتبرها شرطاً لتحقق المحبة. غير ان الذين يعتبرون المحبة الشديدة مساوية للعشق لا يوافقون على فكرة مؤلف هذا الكتاب.

وفضلاً عما سبق لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان البراهين المقامة على امتناع عشق العبد لله، ليست على وتيرة واحدة، لأن بعض البراهين لا تدل على امتناع عشق العبد لله فقط، بل تدل حتى على امتناع حب العبد لله أيضاً.

جاء في أحد البراهين السابقة ان العشق عبارة عن طلب ادراك الذات، وبما ان الذات الالهية لا تدرك، فلا معنى لعشق العبد للخالق. ويصدق هذا البرهان على الحب ايضاً. لأنه اذاكان العشق عبارة عن طلب ادراك الذات، فالحب عبارة عن طلب ادراك الذات أيضاً. وبما أن الذات الالهية خارجة عن دائرة ادراك الانسان، فمن المتعذر تحقق محبة العبد للذات الالهية.

غير ان صاحب كتاب «كشف المحجوب» يبرر حب الانسان لله، على العكس من العشق، ويقول بأن حب العبد لله صفة تظهر في قلب المؤمن وتعني التعظيم والتكبير طالباً بها رضى المحبوب. ويقول أيضاً بأن حب الله تعالى لعبده ليس من نوع حب بعض العباد للبعض الآخر. فمحبو الحق تعالى مستهلكون في قربه وليسوا طالبين لكيفيته[٢].

اذن ما ذهب اليه الهجويري، يتصل بحب الانسان لله تعالى، غير ان كل ما قيل بشأن الحب، يصدق على العشق أيضاً. وقد قال بعض العرفاء: متى ما بلغت روح

---

(١) الهجويري، كشف المحجوب، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٩٧.

الانسان مرحلة الكمال، وأصبحت عين قلبه بصيرة، أدرك انوار العظمة الالهية والجلال الأحدي، وبلغ عتبة القرب. وحينذاك يتخلى عن جميع اللذات الجسمانية، ويغلق عينه واذنه الظاهريتين، ويفتح عين قلبه تماماً فيشاهد تلك المناظر الروحانية ويسمع النغمات القدسية(١).

ويقول بعض اهل القلب وأرباب الحقيقة:

العشق في الحقيقة هو تلك القوة المهيجة الموجودة فطرياً في طبع الانسان، وتدفعه نحو الخير والكمال والجمال. وتختلف قوة العشق باختلاف الاستعدادات وطريقة ترعرعها في الانسان. فقد تفجر في طبع أحدهم حماساً يُحرق فيه نارُ الشوق لوصال المحبوب أعماق قلبه ويبدد وجوده.

على ضوء ما سبق يمكن القول بأن المعرفة تمثل مصدر الحب والعشق. فحينما يطوي الانسان الكامل مدارج الرقي الروحي ويبلغ مرحلة عليا في طريق السير والسلوك، قد تعتريه حالة في بعض الأحيان ينسى فيها نفسه وجسمه وروحه، ويتحرر من الزمان والمكان، ويتخلص من فكره ونفسه وعقله. وحينئذ تعتريه نشوة الحب فلا يرى واسطة بينه وبين الحبيب. وهذا هو الحب أو العشق الحقيقي(٢).

صحيح انه لا يدور الحديث عن المعرفة في عالم الحب، وصحيح ايضاً ان لغة الحب غير لغة الحكمة والمعرفة، ولكن لا معنى للحب اذا لم يقم على أساس من المعرفة، ويرى الشيخ شهاب الدين السهروردي ـ وهو من اهل الحب والمعرفة ـ ان مقام المعرفة قبل مقام الحب.

يرى السهروردي ان بلوغ عالم الحب لا يتحقق إلّا عن طريق المعرفة والحب. ويقول بأن الحب حينما يبلغ غايته يدعى بالعشق، والعشق أخص من الحب، لأن

---

(١) مقدمة نفحات الأنس من حضرات القدس للجامي.

(٢) نفس المصدر، ص ١٢٦.

كل عشق حب، وليس كل حب عشقاً. والحب أخص من المعرفة لأن كل حب معرفة وليس كل معرفة حباً.

ويقول السهروردي ايضاً بأن المعرفة يتولد منها شيئان متقابلان هما الحب، والعداوة. لأن المعرفة اما تنتهي الى شيء جسماني أو روحاني ملائم يدعى بالخير المحض والكمال المطلق فتطلبه النفس وتسعى لبلوغه، فتحصل على الكمال. أو تنتهي الى شيء جسماني أو روحاني غير ملائم يدعى بالشر المحض والنقص المطلق، فتهرب عنه النفس. فينشأ عن الأول الحب، وعن الثاني العداء.

اذن فالمرحلة الاولى هي المعرفة، والثانية هي الحب، والثالثة هي العشق. ولا يمكن بلوغ عالم العشق إلّا بواسطة سلمي المعرفة، والحب. وهذا هو معنى «خطوتين وقد وصلت». وكما ان عالم العشق منتهى عالم المعرفة والحب، يعد ايضاً أصلاً ومنتهى للعلماء الراسخين والحكماء المتألهين[١].

اذن فالسهروردي يرى استحالة الوصول الى مقام العشق بدون قطع خطوتي المعرفة والحب. أي اذا لم يسبق العشق بمعرفة فلا معنى له قط، ولا يعدو كونه مجرد غريزة حيوانية لا غير.

وحينما يقول السهروردي بأن العشق مسبوق بالحب، والحب مسبوق بالمعرفة، فمعنى هذا ان العشق صورة من صور المعرفة وتجل من تجلياتها.

المعرفة لها صور وتجليات عديدة، حيث يعد العشق العرفاني أعلى هذه الصور وألطفها.

وقيل الكثير بشأن العلاقة بين العقل والعشق وكتبت الكثير من الكتب. وطالما اثنى العرفاء على العشق والحب، وذم العقل. وان كان بينهم ايضاً من يرفض وجود اي تعارض بين الاثنين، ويتحدث عن اتحادهما في مرحلة الكمال.

وأثيرت وجهات النظر المختلفة هذه على صعيد العلاقة بين العقل والارادة

---

(١) مجموعة مصنفات السهروردي، ج ٣، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

ايضاً. ولو شئنا التحدث عن تعميم مثل هذه الاختلافات في وجهات النظر، لتحتمت الاشارة الى الاختلاف بين المنطق والشعر أو بين العقل والاسطورة.

طبعاً استعراض مثل هذه الاختلافات يتطلب مجالاً اكبر لا يتوفر في هذا الكتاب، ولكن لابد من الاشارة الى ان معرفة الاسطورة كاسطورة، لا يتاح إلّا من خارج الاسطورة. فالمستغرق في الاسطورة يعجز عن ادراك اسطورية الاسطورة، كالعين التي تعجز عن رؤية نفسها رغم انها ترى جميع الاجسام التي هي في خارجها.

اذن معرفة الاسطورة كاسطورة، امر لا يتحقق إلّا عن طريق العقل والفكر المتفحص.

ولربما ينطبق هذا الكلام على الحب أيضاً. فالعاشق الذي يحترق في نار الحب ليس بمقدوره التحدث عن ماهية الحب، أو يميزه عن غيره. لذلك ليس بمقدور أحد غير العقل ان يتحدث عن ماهية الحب أو العشق ويميزه عن غيره.

ومن المحتمل ان يتساءل البعض: هل هناك تضاد أو تناقض بين العقل والأسطورة او بين العقل والحب أم هناك نوع من التناسب والانسجام؟

ولابد من الاجابة على هذا السؤال بالتساؤل التالي:

هذه القابلية التي لدى العقل للتحدث عن الاسطورة وماهيتها، والانطلاق لدراسة الحب والبحث عن حقيقته، ألا تعد دليلاً على وجود نوع من التناسب والانسجام بين العقل والاسطورة وبين العقل والحب؟

فالعقل لديه من الاشراف والسيطرة ما يستطيع بها ان يتعقل حتى الامور غير المعقولة وجعلها معقولة.

يرى العديد من الحكماء المسلمين ان العقل هو المخلوق الأول، والنفس صادرة عن العقل. ولو اخذنا رأي الاسماعيلية بنظر الاعتبار أيضاً والذي يعتبر الطبيعة وليدة النفس، لأحرزنا اشراف العقل على جميع الكائنات واحاطته بها.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي: اننا حينما نتحدث عن احاطة العقل

واشرافه، لا نريد به مجموعة من القواعد، كما لا يعد البرهان المنطقي ـ ضمن هذا الاطار ـ الوجه المعروف الوحيد للعقل.

اذن الجانب المعرفي للعقل لا يكشف بمفرده عن كل ماهية العقل، وانما الذي يحظى بأهمية اكبر على هذا الصعيد هو الجانب الوجودي للعقل.

ومن خصوصيات العقل الوجودية هي انه يراجع نفسه دائماً. ومعنى هذا الكلام هو ان الانسان لا يفكر بواسطة العقل فحسب، وانما يفكر في العقل ايضاً. وحينما يفكر بواسطة العقل، يتحدث بلغة البرهان. وحينما يفكر في العقل ويتأمله، تثار قضية الحدس والتأويل.

الانسان لا يسعى فقط لفهم الأشياء، وانما يسعى لفهم الفهم أيضاً. وهذا ما يؤدي الى فتح باب التأمل، وهو الباب الذي يؤدي بدوره الى فتح طريق تعقل الامور غير المعقولة.

يتمثل تطور العقل في انه يتعقل غير المعقول. وعلى هذا الأساس بالذات يكتسب ارتباط التاريخ بالعقل معناه.

المفكرون الاسماعيليون سلطوا اهتمامهم نحو الجانب التأملي للعقل ولديهم الكثير من الكلمات العميقة المهمة في هذا المضمار. وسبق ان أثرنا هذا الموضوع واستعرضناه في كتابنا «حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي».

الأمر الجدير بالاهتمام هو ان العقل وضمن تمتعه بميزة الانفتاح، بمقدور الأجهزة العقلية ان تنغلق ايضاً وذلك حينما يجمد الانسان على الظاهر ويعتبر كل شيء ما وراء الظاهر زائداً وعبثاً.

تحمل كل فكرة معها جانباً ايجابياً يتمثل في تبيان حجم وطبيعة الانجاز الفكري. غير أن الذي يقال يعد نوعاً من الاشارة الى ما لم يتم قوله ومعرفته الى الآن.

«فينغشتاين» ـ الفيلسون المعاصر المعروف ـ يقول: «بما أن الفلسفة تكشف عن كل شيء، لذلك فان أهم شيء لازال غير معروف».

من وجهة نظر هذا الفيلسوف، العالم ـ كوحدة متكاملة ـ ليس بمقدور العلم ان يتعلق به، لأن ادراك العالم يجب ان يتم من خارج العالم.

أشرنا فيما مضى الى رسالة «العشق والعقل» لنجم الدين الرازي والتي ورد فيها ان العقل موجود ليس في عرض سائر الموجودات، وانما هو ـ وضمن اشرافه على سائر الموجودات ـ مركز للمثابرة ومبدأ لتفسير نفسه والعالم. فالعقل ومن خلال مثابرته المستمرة عبارة عن نجمة قطبية يهتدي بها الانسان في مساره. ويقوم العقل بهذه المهمة عن طريق النفس وقواها.

ويعتقد بعض أهل المعرفة ان النفس عبارة عن شكل أو مظهر شاحب من العقل، ولذلك تحترق دائماً في نار الشوق من أجل بلوغ مرحلة العقل العليا. ولاشك في ان هذا الشوق تعبير عن طبيعة النفس المنشطرة، حيث نراها تضطرم في نار الشوق لبلوغ مقام العقل من جهة، وتعيش معاناة العجز عن بلوغ هذا المقام من جهة اخرى.

النفس تعاني دائماً من القلق والنقص، لأنها في صراع مع قوتين، فتنظر تارةً الى الأعلى وتارة الى الأسفل.

وأولئك الذين يصفون النفس بأنها مظهر شاحب للعقل، لا يبتعدون كثيراً عما ذهب اليه افلاطون في نظريته المعروفة. فجميع الانواع والأشياء المادية في هذا العالم ـ من وجهة نظر افلاطون ـ عبارة عن أصنام أو صور لأرباب الأنواع أو العقول المفارقة. ومن هذا ندرك ان الجمود على الظواهر امر غير جائز قط، ولابد من مشاهدة صورة الحقيقة في مرآة مظاهر الوجود.

٣
التقسيمات في عالم العرفان

العرفان الاسلامي كحركة معنوية ودينية قائمة على نوع من المعرفة، ذو أنواع مختلفة وعديدة، ويمتاز كل نوع من انواع العرفان بعدد من الخصوصيات التي تميزه عن سائر الأنواع.

ولابد من التنويه الى ان المذاهب العرفانية ورغم الاختلافات الأساسية فيما بينها، تشترك ببعض المشتركات أو تقترب من بعضها كثيراً في بعض الوجوه.

ويقسم الاستاذ جلال الدين الهمائي في كتابه «مولوي نامه» جميع الفرق الصوفية الى قسمين رئيسيين: القسم الأول هم أهل الزهد والرياضة والعبادة والذكر والفكر، والقسم الثاني هم أهل الوجد والحال والرقص والسماع. ويضع الطريقة النقشبندية ضمن القسم الأول، والطريقة القادرية ضمن القسم الثاني. ويقول بأن افراد الطريقة النقشبندية من اهل الزهد والعبادة والذكر والفكر، ومن المهتمين بالتعبد والالتزام بالأوامر والنواهي، والفرائض، والنوافل الشرعية، لاسيما

بالذكر الخفي والخلوة في المجلس. بينما يرفضون الوجد والحال والرقص والسماع، ويعتبرونها بدعة.

ويقول الهمائي أيضاً بأن الطريقة القادرية المشتهرة في كردستان ايران، لا تؤمن اساساً بالزهد والخلوة والذكر الخفي، وتقوم على اساس الذكر الجلي والوجد والسماع[١].

ومما ينبغي الاشارة اليه هو ان أهل الوجد والحال والرقص والسماع لا يمتازون عن غيرهم فحسب، وانما قد يختلف أمر الوجد والحال والرقص والسماع من شخص لآخر، لأنه من الامور الباطنية للانسان، والامور الباطنية لا تعد أمراً مشتركاً بين الأفراد.

بعض أرباب المعرفة يقول: ان الأفراد وان بدوا نوعاً واحداً، إلّا انهم يختلفون عن بعضهم ذاتياً في الواقع ونفس الأمر، ويعد كل واحد منهم نوعاً خاصاً مختلفاً عن سائر الأفراد.

بعض الأحاديث تؤيد هذه الفكرة وتنص على ان الأفراد لا يحشرون في عالم الآخرة بشكل واحد. فتقول بعض هذه الأحاديث والروايات انهم لا يحشرون جميعاً في صورة انسان، وانما يحشر كل منهم في صورة تتناسب مع ملكاته.

ويعد جلال الدين الرومي ـ المعروف بالبلخي والمولوي أيضاً ـ أحد الذين يؤيدون هذه الفكرة ويؤكدون عليها. ويرى ان الكاملين من الناس وأولياء الله والأقطاب الحقيقيين، ليسوا من صنف البشر، وانما هم نوع عال وممتاز لا يشبه سائر الأفراد إلّا في الشكل الظاهري. ويقول بأن هؤلاء يظهرون في كل زمان في صورة خاصة من أجل هداية الناس، ولا يخلو أي زمان منهم قط.

جلال الدين الرومي، وخلافاً لسائر العلماء والمفكرين المسلمين الذين يعتبرون الرسل وأولياء الله اناساً أفضل، يعتبرهم افضل من الانسان.

---

(١) مولوي نامه، ج ٢، ص ٥٩٢.

ولاريب في وجود اختلافات كبيرة بين أولياء الله وسـائر النـاس، غـير ان السؤال المثار على هذا الصعيد هو: هل هذه الاختلافات ذاتية وجوهرية ام انها منبثقة من التفاوت في مراتب الفضل والكمال؟

التفاوت في مراتب الفضل والكمال هو ذلك الشيء الذي يدعى بالتشكيك. ولا يتغاير التفاوت في درجات التشكيك مع الوحدة في النوع.

بتعبير آخر: ان التفاوت في المراتب والدرجات والذي يعد تفاوتاً تشكيكياً، يعود الى التفاوت في مراتب الوجود. في حين يتصل التفاوت الذاتي والجـوهري الى التفاوت والاختلاف في الماهيات.

كلام المولوي البلخي، ليس على وتيرة واحدة في هـذا المـضمار. فـفي بـعض الأبيات يشير الى الاختلاف الذاتي والجوهري بين الأفراد، بـينما يسـتشف مـن أبيات اخرى تحدثه عن الاختلاف في المراتب على نحو تشكيكي.

ومهما قيل بهذا الشأن فلاشك في الاختلاف الشديد بين الأفـراد مـن حـيث الباطن والتجارب الباطنية. والتفاوت الملاحظ ضمن هذا الاطار يفوق أي تفاوت آخر في هذا العالم. فقد يبلغ الاختلاف بين انسان وآخر في بعض الأحيان عين المستوى من الاختلاف والتباين بين الله تعالى والشيطان. فالفاصل بين الرسول المصطفى وبين أبي لهب، لا يقاس به أي فاصل آخر.

وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن الاختلاف في مضمار العرفان والتـصوف لا يقتصر على الاختلاف بين الطرق والمذاهب الصوفية والعرفانية نفسها، وانما يمكن ملاحظته حتى بين العرفاء كأفراد ايضاً.

ولابد من التنويه الى أمر ضروري بهذا الشأن وهو: حينما يدور الحديث عن الاختلاف والتفاوت فيما بين أهل العرفان فالمراد هـو ان سـالكي طـريق الحـق يختلفون فيما بينهم من حيث نمط السلوك والمراتب ودرجات السـير لاسـيما مـن حيث السفر الأول من الأسفار الأربعة. ولكن بما ان العارف يسعى دائماً خـلال سيره وسلوكه للانتقال من عالم الكثرة والتفرقة الى عالم الوحدة، فلابد أن ينتهي

جميع السالكين الى مقام الوحدة في نهاية المطاف. وفي هذه الوحدة الحقيقية يتحد اهل الحقيقة جميعاً.

وصفوة الحديث هي اننا لو صرفنا النظر عن التجربة الباطنية والشخصية للأفراد، بمقدورنا القول بأن الكثيرين من أهل العرفان ليسوا سواء من حيث طبيعة السلوك ورعاية آداب الطريقة، ولذلك يتوزعون على طرق ومذاهب عرفانية متعددة. لسنا في معرض دراسة الطرق الصوفية بجميع انواعها وفروعها، لأن هذا بحاجة الى مجال واسع جداً. ما أشرنا اليه في بداية هذا الفصل كان عبارة عن تقسيم عام يأخذ الخصوصيتين التاليتين بنظر الاعتبار:

الاولى هي الوجد والحال، والثانية هي الرياضة والعبادة.

وهناك تقسيم آخر وهو عام وكلي أيضاً، يقسم العرفان الى قسمين: نظري، وعملي.

هذا التقسيم الأخير يأخذ به بعض المتأخرين ولا يعرف من هو الشخص الذي أثاره لأول مرة.

هذا التقسيم ورغم كونه تقسيماً صحيحاً ومعتبراً، قد يثير تحفظاً لدى البعض.

من الضروري الاشارة الى ان كل تقسيم أو تبويب، يأخذ مقسماً ما بنظر الاعتبار. وفي هذا التقسيم ما يعد مقسماً هو العرفان. ويعد العرفان نوعاً من المعرفة بحكم الذات والحقيقة. واذا ما علمنا بأن المقسم يسري ويتجلى في أقسامه دائماً، فينبغي عد العمل في هذا التقسيم من أنواع المعرفة.

وفي مثل هذه الحال قد يخطأ البعض فيتصور نفس العمل ـ بدون معرفة ـ جزءاً من أقسام العرفان، في حين لا يمكن أن يعد العمل من اقسام العرفان اذا كان مجرد حركة وسكون، وخالياً من أيَّة معرفة.

العمل العرفاني، عمل قائم على أساس نوع من العلم، ويؤدي القيام به الى حصول نوع من المعرفة أيضاً. ويمكن القول بتعبير آخر ان العمل ـ مضافاً الى انه مسبوق بنوع من العلم ـ يقود الى نمط من المعرفة.

اذن فحينما يدور الحديث عن العرفان العملي، فالمراد به هو ان السالك يقوم بتطهير نفسه من الأهواء والنزعات النفسانية من خلال الورع والزهد والعمل بالأحكام والباطنية، ويعدها للاشراقات الربانية والتجليات الالهية.

وفي القرن الهجري الثاني اكتسب العرفان والتصوف الاسلامي طابعاً عملياً اكبر، وعمل العرفاء طبقاً للأوامر والنواهي الالهية، وأكدوا على اسلوب المجاهدة ومحاسبة النفس ومراقبتها. ولهذا السبب بالذات انفردت معظم موضوعات التصوف المهمة بعناوين خاصة مثل: الورع، والمراقبة، والزهد، والتوكل، والصبر، والشكر، والمحاسبة، والمجاهدة، والاخلاص، والمحبة، والمعرفة وما اليها.

وطرحت هذه العناوين أيضاً في كتب العرفان والتصوف، وخضع كل منها للدراسة والتمحيص.

وبمرور الزمن، اولى كل فريق من أهل الطريقة اهتماماً خاصاً نحو بعض العناوين دون غيرها. والرجوع الى التاريخ يكشف عن ان بعض المتصوفة أمضى كل عمره في الورع والزهد، بينما امضى البعض الآخر عمره في المراقبة أو مجاهدة النفس، وهكذا.

فالشبلي كان امام أهل المراقبة. وشفيق البلخي كان امام أهل التوكل، والجنيد كان رائد أهل التوحيد، والسري السقطي كان في طليعة أهل الورع.

قيل ان الحلاج رأى ابراهيم الخواص فسأله عن المقام الذي هو فيه، فأجابه انه منذ ثلاثين عاماً يروض نفسه في مقام التوكل. فقال له الحلاج:

«اذا أفنيت عمرك في عمارة الباطن، فأين أنت من الفناء في الله؟»[١].

ويشير كلام الحلاج بشكل صريح الى ان التوقف في أحد مقامات السلوك يحول دون بلوغ المقصد الأقصى الذي هو الفناء في الله. ومن لا يتمتع بالمعرفة الكاملة، قد يتوقف في أحد هذه المقامات.

---

(١) نجم الدين الرازي، مرصاد العباد، ج ١، ص ١٠٤.

طبعاً اولئك الذين طووا طريق السلوك بقدم المجاهدة والرياضة، بلغوا مرحلة الفناء في الله، وهي المرحلة التي يزول فيها الفاصل بين النظر والعمل.

اذن اذا كان لتقسيم العرفان الى نظري وعملي، مفهوم خاص في بداية الطريق، فلا معنى له في النهاية بعد ان تكون نتيجة النظر والعمل هي شهود الحق تبارك وتعالى، حيث ليس بالمستطاع الحديث في المشاهدة عن النظر المنفصل عن العمل. وينطبق هذا الحديث على طريق الحب وطريق العقل أيضاً.

تحدثنا فيما سبق فقلنا رغم وجود الاختلاف بين طريق العقل وطريق الحب في بادئ الأمر، غير ان هذا الاختلاف بين الاثنين يزول حينما يبلغ كل منهما الكمال. فيعد أعقل الناس أشدهم حباً. ولاشك في ان الرسول محمداً (ص) كان أعقل الناس وكذلك أشدهم حباً لله تعالى. وعليه فالعقل الكامل والحب الكامل مجتمعان في وجوده المقدس، ومتحدان معاً، ولا يلاحظ بين الاثنين اي فاصل في شخصيته الربانية.

التصوف كان بسيطاً جداً في بدايته، حيث هب البعض لارتداء جبة صوفية تعبيراً عن معارضتهم لاولئك الذين أقبلوا على الدنيا واتخذوا من الاسلام وسيلة لتنفيذ أهدافهم الدنيوية. ولم يهتم هذا الفريق المتصوف في بادئ الأمر بشيء غير الزهد والعبادة والاخلاص. فكانوا في غاية البساطة في اللباس والطعام والمسكن، مبتعدين في نفس الوقت عن العلم عدا ما يتصل منه بتصوفهم وزهدهم. فكان التصوف في القرن الثاني الهجري عين ذلك الشيء تقريباً الذي أشار اليه الغزالي في كتابه «احياء العلوم»، لاسيما قوله التالي: علم طريق الآخرة قسمان: علم المكاشفة، وعلم المعاملة.

القسم الأول، اي علم المكاشفة أو علم الباطن، فكان يعد غاية العلوم. وقال فيه أحد العرفاء: من ليس لديه شيء من هذا العلم، أخشى عليه سوء العاقبة. فهذا العلم نور يظهر في القلب حين تطهيره وتزكيته من الصفات الذميمة. فتحصل نتيجةً لذلك: المعرفة بمعنى النبوة، والنبي، والوحي، والشيطان، والملائكة، وملكوت

السماء والأرض، والجنة، والنار، والعذاب، والصراط، والميزان، والحساب، واللقاء، وقرب الله وحصول السعادة، الخ.

وقبل ظهور هذا النور في القلب، يسمع العارف أمثال هذه الكلمات ويتصور معانيها المجملة وقد يتصورها مثالات في بعض الأحيان. ولكن حينما يحصل له علم المكاشفة ينكشف الحجاب عن عينه فيشاهد حقائق هذه المعاني. والطريق الوحيد للوصول الى هذه المكاشفة هو الرياضة فقط. والرياضة هي العلم الذي قال فيه الرسول محمد (ص):

«ان من العلم كهيئة المكنونة لا يعلمه إلّا اهل المعرفة بالله تعالى»[1].

القسم الثاني، اي علم المعاملة، وهو العلم بأحوال القلب وهي نوعان: حميدة، وذميمة. الحميدة مثل: الصبر، والشكر، والخوف، والرجاء، والرضا، والزهد، والتقوى، والقناعة، والسخاء، والمعرفة، والاحسان، وحسن الظن، وحسن الخلق، وحسن المعاشرة، والصدق، والاخلاص. وتعد معرفة حقائق هذه الاحوال وحدودها وأسباب اكتسابها وثمرتها وعلامتها، جزءاً من علم الآخرة.

والأحوال الذميمة مثل الخوف من الفقر، والحقد، والحسد، وخداع الناس، وحب الرئاسة، وحب البقاء في الدنيا رغبةً فيها، والكبر، والرياء، والغضب، والعداء، والطمع، والبخل، والتزين، والاشتغال بعيوب الآخرين، والخيانة، والخدعة، والوقاحة، والقسوة الخ. والعلم بهذه الصفات واجب عيني. وَمَن استحصل هذا العلم ثم لجأ الى التصوف، حصل له الفوز والفلاح، ومن تصوف قبل علمه بها، خاطر بنفسه[2].

مما سبق يتضح ان علم التصوف كان بسيطاً في بادئ الامر وكان المتصوفة منهمكين غالباً في ذكر الأحوال والمقامات. وقد تحدثت كتب العرفان والتصوف

---

(١) الغزالي، احياء العلوم، ج ١، ص ٢٦ ـ ٢٨.

(٢) نفس المصدر.

عن هذه الأحوال والمقامات. طبعاً لم تذكر هذه الاحوال والمقامات بصورة واحدة في آثار العرفاء، فقد تحدث عنها كل عارف ورتبها بما ينسجم مع تجربته الباطنية، ونحن نعلم ان هذه التجربة تختلف باختلاف الأفراد.

وعلى أساس هذا الاختلاف في التجربة العرفانية، يختلف عدد الأحوال والمقامات القلبية، ويختلف تقدمها وتأخرها ايضاً. فترتيبها عند الغزالي، غير الترتيب الذي يقدمه ابو اسماعيل عبدالله الانصاري الهروي.

عبدالله الأنصاري يقسم مقامات السلوك الى عشرة أقسام ثم يقسم كل مقام الى عشرة أقسام.

هذا العارف الكبير يتحدث بالتفصيل في كتابه الشهير «منازل السائرين» عن المقامات العرفانية. وقد انبرى الشيخ عبدالرزاق الكاشاني لشرح هذا الكتاب الى جانب شراح آخرين، وامتاز شرحه بالتفصيل والأهمية. وقد ولد عبدالله الانصاري عام ٣٩٦ هـ وتوفي عام ٤٨١ هـ ودفن بمدينة هرات.

وكان يعيش في القرن الخامس الهجري عارف آخر يقترب من مرشد هرات ـ اي عبدالله الانصاري ـ من حيث دراسة الأحوال والمقامات، وهو العارف ابوالقاسم عبدالكريم بن هوازن القشيري. ويعد من كبار العلماء والكتاب والشعراء ايضاً. ولد عام ٣٧٦ هـ في بلدة «استواء» ـ قوجان الحالية ـ وتوفي عام ٤٦٥ هـ.

وبعد ان تعلم مقدمات الأدب والعربية، هاجر الى مدينة نيشابور، فانبرى لنشر العلوم والمعارف.

له العديد من الآثار التي منها: نحو القلوب، ولطائف الاشارات، وترتيب السلوك، والرسالة القشيرية.

تعد «الرسالة القشيرية» من أشهر الكتب العرفانية والصوفية، وتتحدث عن أحوال اهل السلوك ومقاماتهم، غير ان ترتيبها للأحوال والمقامات يختلف عن الترتيب الملاحظ في كتاب «منازل السائرين».

وسبق أن اشرنا الى تعذّر الحديث عن ترتيب أو توال منطقي على صعيد الاحوال والمقامات العرفانية، لأنها تعتمد غالباً على التجربة الباطنية التي يخوضها كل عارف. الذين لديهم اطلاع بتأريخ العرفان الاسلامي يعلمون جيداً بأن كتاب «منازل السائرين» لعبدالله الانصاري، و«الرسالة القشيرية» لأبي القاسم القشيري، من اهم كتب التصوف والآثار العرفانية عند أصحاب السلوك.

ما جاء في هذين الأثرين العرفانيين، نوع من التصوف البسيط الذي يتصل في معظمه بأحوال أهل السلوك ومقاماتهم. ويتحدث القشيري في «الرسالة القشيرية» عن مشايخ الطريقة ويستعرض آراءهم وكلماتهم.

وينوه القشيري الى ملاحظة تؤكد على بساطة التصوف في القرون الاسلامية الاولى، فيقول بأن المسلمين لم ينتخبوا لكبار رجالهم اسماً أو عنواناً بعد وفاة الرسول (ص)، سوى انهم كانوا يدعونهم بصحابة الرسول (ص)، إذ لم يكن عند المسلمين فضيلة أعظم من صحبة الرسول (ص). ثم تغير هذا العنوان بعد وفاة الصحابة، فراح يطلق على من ادرك عصر الصحابة عنوان «التابعين»، ثم أطلق عنوان «اتباع التابعين» على الذين تلوهم.

وبعد نهاية هذه المرحلة، بدأت مرحلة جديدة راح يطلق فيها لقب «الزاهد» أو «العابد» على كل من كان يولي أهمية كبيرة لامور الدين. ولم يكن اطلاق هذين العنوانين امراً متفقاً عليه. وهذا ما ادى الى ظهور بعض البدع والانحرافات. فأخذت كل فرقة أو جماعة تدعي ان امامها أو زعيمها أزهد الناس أو أعبدهم.

وفي ظل مثل هذه الأوضاع والظروف راح يطرح عنوان آخر في المجتمع الاسلامي، فأخذ يطلق لقب «الصوفي» على كل من كان يعمل بواجباته الدينية، ويطهر قلبه من الوساوس الشيطانية ويزكيه من الغفلة.

القشيري يرى ان لفظ «التصوف» قد ذاع في المجتمع الاسلامي قبل عام ٢٠٠ هـ وقد بدأ سرده لمشايخ الصوفية وحياتهم وسيرتهم، بابراهيم بن الأدهم.

ويقول بديع الزمان فروزانفر في مقدمته على الترجمة الفارسية القديمة للرسالة

القشيرية: «ان عدد الذين تحدث عنهم القشيري في رسالته يبلغ ٥٨٧ شخصاً. وحظيت روايات الجنيد بعد الرسول الاكرم (ص) بالدرجة الاولى، وكلام أبي علي الدقاق بالدرجة الثانية. وتتميز من بين ابواب هذا الكتاب الأبواب ٤٨ و٤٩ و٥٠ بظرافة خاصة نظراً لتحدثها عن المعرفة والحب والشوق. ويحظى البابان ٥١ و٥٥ بأهمية كبيرة جداً نظراً لتحدثهما عن واجبات المريد والمراد.

ويمكن عن هذا الطريق معرفة كيف كان الخانقاه يربي الناس وما هي الامور التي كانت على عاتق المريد وما هي الشروط التي كان ينبغي على المراد مراعاتها.

البابان ٥٣ و ٥٤، في اثبات كرامات الأولياء ومنامات الصوفية. والباب ٤٧ في ذكر أحوال الصوفية أثناء وفاتهم، وهذه الأبواب الثلاثة تتضمن الكثير من الحكايات العجيبة وغير المنطقية، والتي يمكن أن نعذر القشيري فيها لأنه: أولاً، أشعري المذهب، والأشاعرة لا يعتقدون بضرورة ترتب المعلول على العلة ويجيزون تخلف المعلول عن العلة. وينظرون الى العالم على انه مقهور تصرف الله وأوليائه. ولذلك يصفون كل ما يعتبره المعتزلة والفلاسفة محالاً، نوعاً من الوهم والتصور. ولذلك يعتبر القشيري هذه الحكايات، من الكرامات ولا اشكال فيها قط.

ثانياً، كان هناك ايمان في عصره بكل ما يرويه العدول والثقات، إذ كان السند في الصحة هو النقل والرواية لا غير، وكانت الأكثرية تأخذ بهذا الاسلوب. واذا كان لدى بعض المفكرين الأذكياء كالرازي وابن سينا والفارابي والخيام غير هذا الاسلوب، فلم يكن يأخذ بآرائهم سوى عدة معدودة من الخواص. والقشيري قد نقل تلك الحكايات عن الثقات، فضلاً عن انه كان من أهل النقل والرواية»[1].

ما ذهب اليه الاستاذ فروزانفر في أشعرية أبي القاسم القشيري وقوله بجواز تخلف المعلول عن العلة، رأي صحيح، لكن الذي لابد من الاشارة اليه ان الاعتقاد

---

(١) بديع الزمان فروزانفر، مقدمة ترجمة الرسالة القشيرية. ص ٧٠.

بكرامات الأولياء لا علاقة له بالأشعرية أو الاعتماد المفرط على النقل، فنجد حتى الفلاسفة والمعتزلة يتحدثون عن كرامات الأولياء، ولا يعتبرونها متعارضة مع موازين العقل.

طبعاً، كان ابو القاسم القشيري وكثير من العرفاء الذين سبقوه، في منتهى البساطة، ويتحدثون عن القضايا العرفانية في غاية البساطة ايضاً. غير ان هذه البساطة لا تعني ان هؤلاء الفضلاء لم يكونوا على علم باصول العرفان والتصوف، بل يعترف حتى الاستاذ فروزانفر بأن دراسة الرسالة القشيرية لاسيما الفصل الخاص بشرح الفاظ الصوفية واصطلاحاتها، تكشف عن علمه الدقيق بمبادئ التصوف، وأنه يُعد من أبطال هذا الميدان.

السيد فروزانفر يعترف من جهة بمعرفة القشيري الدقيقة بمبادئ العرفان والتصوف، ويعده من جهة اخرى صوفياً سطحياً، ويتهمه بنوع من التعصب[1].

ورغم ذلك لا يمكن نكران الاقبال الشديد الذي لدى أهل التصوف والعرفان على هذه الرسالة وتأثر الكثيرين منهم بما ورد فيها من تعاليم عرفانية.

وكان ابو الحسن علي بن عثمان الهجويري معاصراً لأبي القاسم القشيري ونقل الكثير مما ورد فيها في كتابه المعروف «كشف المحجوب».

وأخذ الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري عن الرسالة القشيرية ايضاً لاسيما في كتابه «تذكرة الأولياء».

انعام النظر فيما سبق يكشف عن أن تأثير الرسالة القشيرية على أفكار وآثار العرفاء والمتصوفة يفوق حد التصور.

الآن، اذا علمنا بأن أبا القاسم القشيري قد حاول في هذه الرسالة استقطاب تأييد مشايخ الصوفية وأهل العرفان لعقائد الأشاعرة، لأدركنا أيضاً ان الأشعرية لعبت دوراً جديراً بالملاحظة في التصوف.

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٦.

الجهود التي بذلها القشيري في البرهنة على وجود انسجام بين آراء مشايخ الصوفية وعقائد الأشاعرة، تكشف عن وجود عرفاء ومتصوفة آخرين في تلك الفترة كانوا بعيدين كثيراً عن آراء الأشاعرة الكلامية. وعلى هذا الأساس كتب هذا العارف المعروف هذا المصنف كرسالة الى صوفية المدن الاسلامية بعد أن شاهد الانحراف في طريقة مشايخ الصوفية الذين سبقوه.

تصوف شخصيات كالحلاج ورابعة العدوية، ليس من نمط ذلك التصوف الناشئ من العقائد الأشعرية. واذا علمنا بأن رابعة العدوية توفيت عام ١٣٥ هـ وأن الحلاج قُتل عام ٣٠٩ هـ لاتضح انه يريد بالانحراف الذي هب للتصدي له تلك الحركة العرفانية التي ظهرت على يد رابعة العدوية والحلاج.

تحدث عبد الرحمن بدوي في كتابه «شخصيات قلقة في الاسلام» عن مذهبين كلاميين اعتبرا الحلاج منحرفاً عن الاسلام. وهذان المكتبان هما مذهب السالمية في البصرة، والآخر المذهب الأشعري. وقد اعتبر القشيري الحلاج خارجاً عن الاسلام وشبيهاً بابليس، تعبيراً عن وفائه لهذا المذهب الأخير[١].

كان القشيري يعيش في القرن الخامس الهجري، وكان واقفاً تماماً على أحوال العرفاء والمتصوفة الذين سبقوه. وبما انه عارف أشعري، كان يعد العدول عن مبادئ الأشعرية واصولها امراً غير جائز قط.

الرجوع الى تاريخ العرفان والتصوف يكشف عن أن عدداً كبيراً من العرفاء في العالم الاسلامي، كانوا أشاعرة من حيث المشرب الكلامي، غير اننا قلما نعرف بينهم أحداً كالقشيري كان بهذا المستوى من الوفاء والتعصب للاصول الأشعرية.

وهذا التعصب والجمود على الاصول الأشعرية هو الذي دفعه لاعتبار طريقته العرفانية مختلفة عن طريقة الحلاج ورابعة العدوية.

وقد نُقلت عن رابعة العدوية بعض الكلمات التي كان من الصعب على

---

(١) عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الاسلام، ط القاهرة، ص ٨٧.

أشخاص كالقشيري قبولها. والتركيز على كلماتها وأقوالها يكشف عن بلوغها الذروة في حياتها الروحية والمعنوية وانطلاقها بعيداً الى ما وراء كل ما هو حسي ومادي.

طبعاً كانت الأحوال التي تعيشها مصحوبة دائماً بالاستغراق الكامل في الحب الالهي بحيث كانت نافذة حواسها مُغلقة بوجه كل ما هو غير الهي.

وحالة الاستغراق التي يتحدث عنها العرفاء والمتصوفة شبيهة بالحالة التي طرأت على النساء اللاتي دعتهن امرأة عزيز مصر، حينما قطعن ايديهن دون ان يدرين عند مشاهدة يوسف (ع). فقد فني وجود تلك النسوة، وحصلت لهن في ضميرهن اللذة من النظر الى وجه يوسف، فانتزعت منهن تلك اللذة الألم الحاصل عن تقطيعهن لأيديهن.

الكلمات التي تتناقلها كتب السير والتذاكر بشكل مبعثر عن رابعة العدوية تشير الى الحب العظيم الذي كان لدى هذه الصوفية العارفة لله تعالى. وهذا النوع من الأحوال الذي كانت تعيشه قد أدى الى جريان الكلمات الجريئة على لسانها والانفصال عن الامور الظاهرية والحياة الرتيبة المتداولة التي كان عليها غيرها من الصوفية.

طبعاً كلمات الحلاج في القرون التالية كانت تمتاز بالجرأة ايضاً، ولم تقل احواله من حيث الهيام في الله عن أحوال رابعة العدوية قط.

الحلاج قد وقع في غرام الله الى درجة بحيث راح يقول الشطحيات ويطلق الكلمات الجريئة، حتى اعتبرها العارف الايراني الكبير حافظ الشيرازي جرماً، رغم اشادته به وبمقامه العرفاني الرفيع.

وتعد كلمته المعروفة «انا الحق»، من أجرأ ما تحدث به عارف الى اليوم.

الحلاج من اوائل العرفاء في العالم الاسلامي، وقد أطلق الكلمة اعلاه في حالة الجذبة، إلّا انها كلمة دفع حياته ضريبة لها، وحُكم عليه بالموت لأجلها.

أهل الظاهر الذين لا ينطلقون الى ما وراء المفاهيم الظاهرية، للكلمات،

يعتبرون هذه الكلمة التي قالها الحلاج كفراً، ويحكمون على القائل بالموت.

ان فهم كلمات الحلاج ورابعة العدوية أمر متعذر بدون الالتفات الى المعاني الباطنية للكلمات والاعتقاد بوحدة الوجود أو وحدة الشهود.

ومن هنا ندرك ان الاهتمام بالمعاني الباطنية للنصوص الدينية والقول بوحدة الوجود أو وحدة الشهود، أمرٌ كان مثاراً منذ القرون الاسلامية الاولى، ثم استمر فيما بعد كحركة فكرية وعرفانية.

ولا ريب في ان هذه الحركة الفكرية والعرفانية الملاحظة في كلمات رابعة العدوية والحسين بن منصور الحلاج، تختلف عن الحركة العرفانية الملاحظة في آثار أبي القاسم القشيري ومن هم على منحاه.

اصول الكلام الأشعري، لعبت دوراً مهماً في تصوف القشيري ومشايخ طريقته، ويمكن القول بأن العرفان والأشعرية كانا وجهين لعملة واحدة في هذه الحركة الفكرية. بينما انطلقت كلمات رابعة والحلاج الى ما وراء الكلام الأشعري وبعيداً عن استيعاب الفرق الكلامية والمباحث الجدلية.

الاختلاف بين التصوف لا يقتصر على ما ذُكر الى الآن فقط، وانما أُثير نوع آخر من التصوف يمكن أن يُدعى بالتصوف العقلي. ويلعب التأمل والتفكر دوراً كبيراً في هذا النمط من التصوف، مما يعني انضمام الفكر الى الذكر. ويُعد الفارابي وابن سينا من رواد هذا اللون العرفاني.

صحيح ان الفارابي كان يعيش حياة ذات نزعة زهدية، وكان يعزف عن بهارج الدنيا ولذاتها، إلّا انه لم يكن يعتبر طريق الزهد طريقاً للوصول الى المقصد. ما كان مهماً عند الفارابي هو التأمل والتفكر، وكان يسعى دائماً لازاحة العقبات والعثرات عن طريقه بواسطتها. وكان يثابر باستمرار للاتصال بالعقل الفعال عن طريق الفكر والذكر، والتأمل والتفكر، من اجل ان ينال شهود الحقائق بواسطة اشراقات العقل الفعال.

وطوى ابن سينا ذات هذا الطريق ايضاً. وتحدث ابو الحسن العامري ـ الذي

جاء بعد الفارابي وقبل ابن سينا ـ عن النسك العقلي مشيراً من خلال ذلك الى التصوف العقلي.

اذن وعلى هذا الضوء يمكن تقسيم التصوف من زاوية اخرى الى تصوف عقلي، وتصوف روحي.

فاذا كان الفكر والذكر أساس السلوك في التصوف العقلي، فالزهد ومجاهدة النفس والابتعاد عن اللذائذ الدنيوية أساس التصوف الروحي. ومن الواضح ان النهاية التي ينتهي اليها هذا الطريق هي المرحلة التي تُدعى بـ «الفناء في الله والبقاء بالله».

وما يستحق الذكر هو ان تقسيم التصوف الى قسمين عقلي وروحي لا يحظى بقبول الجميع فقد يوجد بعض من يرفضون التصوف العقلي ويعترضون عليه. وقد يوجد من يؤمنون به ايماناً عميقاً ويعتبرونه طريقة صائبة.

ويُعد كيوان القزويني، من المتأخرين الذين يؤمنون بهذا الاسلوب العرفاني. ويقول اذا كان العرفاء قد انتقدوا العقل بلغة الشعر، فانهم يعنون العقل الواقف غير السيار الذي لم يبلغ العرفان بعد[١].

كيوان القزويني اذن يعتبر العرفان عبارة عن تفعيل العقل، اي تحوله من العقل بالقوة الى العقل بالفعل.

أمضى كيوان سنوات طويلة من عمره في طريق السلوك ومصاحبة اهل العرفان. ولكن تنم بعض كلماته عن استيائه من بعض ادعياء العرفان، ولم يكتم ذلك الاستياء، وانما كان يعبر عنه كلما سنحت له الفرصة.

حصل كيوان خلال الفترة الطويلة التي أمضاها في السلوك على الكثير من التجارب التي عكسها في العديد من آثاره. ومن تجاربه هذه ايمانه بالعقل خلافاً لعدد كبير من المتصوفة، وعدم خشيته من الحيرة الحاصلة من العقل.

---

(١) عرفان نامه، ص ٣٠٦.

يقول كيوان في كتابه «عرفان نامه» بأن لكل أحد نصيباً من خـزانـة العـلم الالهي وليس هناك من هو محروم منها مطلقاً. ويرى ان السعيد هو الذي يُرشَد الى حقائق الاشياء وألا يفضي بما يراه لا باللسان ولا بالقلم، لا على وجه الاجمال ولا على وجه التفصيل، لا بالصراحة ولا بالاشارة، وألا يـتخذ مـن مـعلوماته وسيلة لحفظ المقام، ما لم يؤمَر باظهارها.

ويقول كيوان ان من يجد طريق الحقائق يصب بالحيرة ولا يحصل لديه العلم الاطمئناني. وكلما تقدم اكثر ازدادت حيرته. وهذه الحيرة تمثل في الواقع تمام اللذة وحقيقة العلم.

كيوان يعتقد ان عظمة الحقيقة لا يمكن ان يحيط بها علم، إلّا انها جذابة في ذات الوقت وشاغلة للادراكات. فهي تشغل كل ادراك وتحفظه بعيداً عـنها وحـولها، كمركز الدائرة الذي يحفظ محيطه بعيداً عنه، وحوله في ذات الوقت. ولا شك في ان محيط الدائرة قائم بالمركز وليس قائماً بذاته. وبما ان المركز مشتاق للمحيط يقوم بالاحتفاظ به فيما حوله. وبما انه مستغن عنه وليس بحاجة اليه يحتفظ به بعيداً عنه ولا يقربه اليه[1].

حينما يعتبر كيوان لذة العلم في الحيرة، يريد بها تلك الحيرة التي يمكن تصويرها من خلال العلاقة بين محيط الدائرة ومركزها.

وتحدث حافظ الشيرازي هو الآخر عن العلاقة بين محيط الدائرة ومـركزها، وقاسها بحالته المعنوية والعرفانية.

كيوان القزويني يذهب الى تقسيم العرفان الى عرفان علمي، وعرفان عملي، معتقداً ان هذا التقسيم كان متداولاً منذ زمان الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي.

كيوان يعتقد ان العرفان الذي سبق ابن العربي كان يتلخص في العرفان العملي فقط، وحينما ظهر هذا العارف الكبير في ميدان العـرفان والتـصوف، ظـهر مـعه

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٠٤.

العرفان العلمي أيضاً، وذاع تقسيم العرفان الى قسمين علمي وعملي.

طبعاً لو كان لدى كيوان اطلاع دقيق بتاريخ العرفان والتصوف لأدرك بوضوح ان هذا التقسيم كان متداولاً قبل ابن العربي أيضاً، ولم يكن سلوك الافراد في طريق الحقيقة واحداً.

تقسيم العرفان الى علمي وعملي، ليس التقسيم الوحيد للعرفان، وسبق ان ذكرنا العديد من التقسيمات الاخرى وتطرقنا الى العرفان العقلي أيضاً. ويُعد كيوان القزويني ـ وكما تقدم ـ من بين الذين يعتقدون بالسلوك العقلي، حتى انه فسر الرياضة بترك المنهيات.

والمنهيات عند كيوان هي الامور التي تجري خلافاً لمقتضيات العقل. ويعتقد ان الهدف من الرياضات ترويض الخيال وتطبيعه. وترويض الخيال معناه الاستسلام للارادة العقلية والتخلي عن أي تمرد أو عصيان للعقل.

والأمر الآخر الذي يؤكد عليه كيوان هو انه يستشم من العرفان رائحة الطلب، ويعتقد ان العارف طالب للمعرفة، ولذلك لم تُطلق كلمة «العارف» على الله سبحانه، لأن الطلب لا وجود له عنده تعالى. اي ان الطلب يتحقق في الموضع الذي يُسبق فيه المطلوب بعدم.

بتعبير آخر: الطالب هو الذي يطلب شيئاً لا يملكه. وبما ان العرفان مسبوق بطلب، ينبغي ان يُصحب بنوع من البحث والتفحص. وحينما يُصبح البحث ضرورياً، يُعد التقليد والايمان السريع أمراً مذموماً ومرفوضاً.

يعتقد بعض أرباب المعرفة بأن خطيئة آدم أبي البشر، كانت هي التقليد، اذ ان هذا التقليد قد محا من ذهنه احتمال الكذب فصدق كلام الشيطان فكانت عاقبته أن أخرجه الله من الجنة.

ويقول هؤلاء بأن معنى هذه العقوبة الالهية هو ان الجنة ليست مكاناً للتقليد، وليس بمقدور المقلد ان يسكن في هذا المكان المقدس. لذلك ينبغي على السالك ان يرفض التقليد وينظر الى الشيطان عدواً له.

وحينما يتحرر السالك من قيد التقليد، بمقدوره ان يبتعد عن شرور الشيطان، ولا يقع في شباكه. وورد عن الرسول (ص) انه قال: «شيطاني أسلَم بيدي». والأمر الجدير بالاهتمام ان الانسان حينما يستطيع ان يجعل صفاته الحميدة متغلبة على صفاته الذميمة، فان الصفات الذميمة لا تختفي فحسب، وانما تتحول الى صفات حميدة ايضاً. وينطبق هذا الأمر على الاعمال السيئة أيضاً حيث تتحول بعد التوبة الى أعمال حسنة. وهذا ما ورد في القرآن الكريم:

﴿فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات﴾[1].

اذن يمكن القول بأن السيئات والقبائح يمكن تبديلها الى حسنات ومحاسن. ولا يصدق العكس قط، اي لا تتحول الحسنات الى سيئات. بتعبير آخر: حينما تتغلب الصفات القبيحة عند شخص ما على الصفات الحسنة، تموت الصفات الحسنة إلّا انها لا تتحول الى صفات سيئة. ولذلك يُعد الذنب الواحد ذنباً واحداً فقط، بينما بمقدور الحسنة الواحدة ان تكون عشر حسنات.

قد يذهب البعض من النار الى الجنة، بينما لا يمكن ان يذهب أحد من الجنة الى النار.

اذن يندرج الطلب في معنى العرفان، ويُعد نوعاً من التعلم. ولابد أن نعلم ضمن هذا الاطار بوجود تفاوت أساسي بين التعلم والتقليد.

---

(١) الفرقان، ٧٠.

٤
التفكر كمقام عند بعض العرفاء

اشرنا من قبل الى ان ابا اسماعيل عبد الله بن محمد الانصاري، تناول في كتابه «منازل السائرين» مقامات اهل السلوك ومنازلهم، واستعرض مائة مقام ومنزل.

انبرى الانصاري في القسم الأول من الكتاب الذي يحمل عنوان «بدايات» لدراسة عشرة منازل، أسمى المنزل الخامس منها بمنزل أو مقام «التفكر» مستنداً فيما ذهب اليه في هذا المنزل بآية قرآنية كريمة تقول: ﴿وأنزلنا اليك الذكر لتبيّن للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون﴾[١].

انطلق الانصاري بعد ذكر هذه الآية لتعريف التفكر وتفسيره فوصفه بأنه نوع من البحث عن المطلوب وطلبه من قبل العقل:

«اعلم ان التفكر تلمس البصيرة لاستدراك البغية»[٢].

---

(١) النحل، ٤٤.

(٢) عبد الرزاق الكاشاني، شرح منازل السائرين لعبد الله الانصاري، مكتبة حامدي، ص ٣٠.

ويستنبط الشيخ عبد الرزاق الكاشاني من كلمة «تلمس» ان العقل للقلب كالعين للنفس. فلولا العين لحُرِم الانسان من نعمة الرؤية، كذلك لولا العقل لَحُرِمَ القلب من البصيرة. وفُسر «التفكر» في حاشية «منازل السائرين» بالتأمل، الذي هو أشرف العبادات ومقرب من البارئ تعالى. وورد في هذه الحاشية ايضاً عدة روايات حول فضيلة التفكر منها الروايتان التاليتان:

«تفكر ساعة خير من عبادة سنة».

«تفكر ساعة افضل من عبادة ستين سنة».

وينوه الامام الفخر الرازي ضمن اطار هذا اللون من الأحاديث الى امر جدير بالاهتمام وهو ان بمقدور التفكر ان يوصل الانسان الى الله تعالى، في حين توجب العبادة نيل الانسان للثواب الالهي.

ولا ريب في ان الشيء الذي بمقدوره ان يوصل الانسان الى الله تعالى أفضل من ذلك الشيء الذي يوصل الى غير الله تعالى.

مضافاً الى ما سبق، لابد من الالتفات الى ان التفكر، من أعمال القلب، بينما تُعد العبادات من أعمال الجوارح. ولا يخفى على البصير بأن القلب افضل من الجوارح. ولذلك يُعد عمل القلب افضل من عمل الجوارح.

اذن على ضوء ما سبق يمكن القول بأن التفكر وان كان في مقابل العمل لأحد الاعتبارات، إلّا انه يُعد نوعاً من العمل لاعتبار آخر، لأن التفكر للقلب كالعين للنفس؛ وعمل الرؤية تقوم به العين.

وهكذا فاولئك الذين يعتبرون التفكر نوعاً من التأمل يشيرون الى ذات الشيء الذي يشير اليه صاحب كتاب «منازل السائرين» في تعريف التفكر. فالأنصاري وبعد تعريفه للتفكر، يقسمه الى ثلاثة انواع هي:

١ ـ التفكر في عين التوحيد.

٢ ـ التفكر في لطائف صنع الخالق.

٣ ـ التفكر في معاني الأعمال والأحوال.

ويريد بالتفكر في عين التوحيد ان الله تعالى منزه عن كل شريك ومثل، وبالتفكر في لطائف صنع الخالق التفكر على الوجه الصحيح بمحاسن عالم الخلقة واتقان صنع البارئ تعالى، وبالتفكر في حقائق الأعمال والأحوال هو ان تكون حقائق الأعمال وشروط صحتها منزهة عن الرياء وآفات النفس، وألا يغفل المرء عن الواردات القلبية التي تفيض من الله تعالى على القلب.

هذا التقسيم للتفكر الذي أورده الأنصاري يحظى بقبول عدد كبير من العلماء والمفكرين المسلمين. غير ان حديثه عن التفكر في عين التوحيد قد يثير عليه البعض جملة من التساؤلات. فهذا العارف يقول:

«فأما الفكر في عين التوحيد، في اقتحام بحر الجحود ولا يُنجى منه إلّا بالاعتصام بضياء الكشف والتمسك بالعلم الظاهر»[١].

ويقول الشيخ عبد الرزاق الكاشاني في ايضاح وشرح فكرة الأنصاري هذه ان السبب في اعتبار التفكر في التوحيد نوعاً من الاستغراق في الجحود والانكار هو ان التفكر ليس سوى الاستدلال لا غير. وعلى صعيد آخر من المسلم به هو ان الاستدلال يتم من خلال ترتيب سلسلة من الامور المعلومة من اجل الوصول لأمر مجهول. واذا ما علمنا بأن الأمر المجهول، غير الامور المعلومة، لابد من الاعتراف بأن ما يدعى خلال الاستدلال بالمتفكر والفكر والدليل، غير ما يُدعى بالمطلوب والمقصود. وعليه فالتفكر ينبري في حركته الاستدلالية لاثبات الوجودات والتي تُعد جميعاً حجاباً وعائقاً يحول دون بلوغ السالك للمطلوب. وهذا هو ذات الشيء الذي عبّر عنه عبد الله الانصاري باقتحام بحر الجحود.

التوحيد الصحيح المقبول عند هذا العارف المتشرع، هو الفناء في الله تعالى، واندكاك واضمحلال عين المتفكر ورسم الفكر والدليل. بتعبير آخر: الفكر والاستدلال كلاهما افراز عقلي؛ والعقل لا يدرك سوى الامور المتعينة والشبيهة

(١) نفس المصدر.

منه.

اذن فالعقل وفق هذه الرؤية لا يستطيع بلوغ التوحيد الواقعي، لأن العقل ـ وكما تقدم ـ يقوم باثبات الرسوم، في حين لا يحصل التوحيد سوى عن طريق الفناء، واستهلاك جميع الرسوم في عين الأحدية.

الانصاري يعتبر طريق الفكر مغلقاً باتجاه ادراك التوحيد ولذلك يوصي باتخاذ طريق الكشف والتمسك بالعلوم الظاهرية لبلوغ هذا الهدف. ويريد بالكشف أن يعتصم السالك بالله تعالى كي يحصل لديه منه نور الهداية والعلم اللدني، من اجل ان يبلغ في ظل ذلك النور المنزل المطلوب.

غير أن الانصاري يدرك أن الانسان اذا عجز عن بلوغ المطلوب الحقيقي عن طريق الكشف، فلا يبقى امامه طريق آخر سوى التمسك بالعلوم الظاهرية.

ومن اجل بلوغ العلوم الظاهرية لا يكفي الايمان التقليدي والاقرار الظاهري، الذي هو طريق العوام.

الانصاري يعتبر التوحيد التقليدي توحيد العوام، والتوحيد الكشفي توحيد الخواص.

ما ذهب اليه الانصاري في هذا المجال، يتعرض للعديد من التساؤلات. وما يثير التساؤل ازاء كلامه بالدرجة الاولى هو عدم وجود التناسق والانسجام بين ما ذهب اليه في مضمار التفكر في بداية الكلام وما ذهب اليه في نهايته. ففي بادئ الأمر استخدم عبارة «تلمس البصيرة» في تعريف التفكر وعد العلاقة بين العقل والقلب كالعلاقة بين العين والنفس. في حين انتهى آخر المطاف لوصف الفكر في عين التوحيد بأنه عبارة عن اقتحام لبحر الجحود.

وبهذا الكلام يغلق الانصاري الطريق بوجه الفكر ويمنعه عن ادراك معنى الحق تبارك وتعالى.

فحينما يعتبر العقل للقلب بمنزلة العين، انما يعترف في الواقع بالأمر التالي وهو ان القلب يشاهد بعين العقل. ولولا العقل، لما كان بمقدور القلب ان يشاهد أو ان

يتحقق له الكشف. بتعبير آخر: الفكر أو التفكر هو العمل الذي ينهض به العقل. واذا ما عُد العقل عين القلب، لابد أن يُعد عمل العقل نوعاً من المشاهدة.

ورغم ذلك لم يبق عبد الله الأنصاري وفياً للوازم كلامه، وذلك حينما عد الفكر في عين التوحيد ضلالاً وسقوطاً في بحر الجحود والانكار!

صحيح ان العقل يلجأ الى الاستدلال، وقدم الاستدلال خشبية، إلّا ان العقل وفي ذات الوقت الذي يتمتع بالقابلية على الاستدلال، يتمتع بقابلية المشاهدة والكشف ايضاً. الانصاري يعترف نفسه بأن العقل للقلب بمنزلة العين. ولا شك في ان المرتبة التي يمارس فيها العقل دور القلب، ليست نفس المرتبة التي يتولى فيها مهمة الاستدلال وتنظيم المقدمتين الصغرى والكبرى.

العقل لديه العديد من المراتب والدرجات، ويُعلن عن حضوره دائماً في جميع مراحل الادراك شهودية كانت ام استدلالية.

والقول بجواز التقليد في أصل التوحيد، من القضايا التي يثور الكثير من النقاش والتساؤل حولها. وهذه الفكرة نراها مطروحة في كتاب عبد الله الانصاري لأنه يرى ان الذين يعجزون عن بلوغ مقام الكشف والشهود، بمقدورهم الاقبال على العلوم الظاهرية والاكتفاء بالتقليد في مسألة «التوحيد» التي تُعد أعظم أصل اعتقادي وفكري.

الانصاري يقول اذن ان بلوغ مبدأ التوحيد يتحقق اما عن طريق الكشف والمشاهدة أو عن طريق التقليد، ويصف طريق الكشف بأنه خاص بالخواص، وطريق التقليد بأنه من نصيب عامة الناس.

وهذا النمط من التفكير لا يقتصر على عبد الله الانصاري فقط وانما هناك آخرون ايضاً يحملون مثل هذه الفكرة. وأصحاب هذا اللون من التفكير يقسمون الناس الى مجموعتين لا غيرهما: المريد، والمراد. اي ان المعرفة تنقسم وفق نظرتهم الى قسمين: معرفة شهودية، ومعرفة تقليدية، ولابد للناس من الاكتفاء بهذين القسمين.

وليس بخاف على أرباب المعرفة ان هذا النمط من التقسيم، يتجاهل مراتب المعرفة ودرجاتها، واضعاً المعرفة التقليدية التي هي أدنى درجات المعرفة في مقابل المعرفة الشهودية التي تمثل أعلى هذه الدرجات.

طبعاً هناك اختلاف في الاجابة على السؤال التالي: هل التقليد يوجب حصول المعرفة ام لا؟ فقد لا يعترف البعض للتقليد بمثل هذه المهمة، وينظرون الى المعرفة التقليدية مجرد عنوان فارغ لا معنى له.

والمعرفة الشهودية أو الكشفية وان تُعد أسمى مراتب المعرفة، إلّا انها غير قابلة للتعميم من جهة اخرى، وقائمة بشخص صاحب المعرفة.

المعرفة الشهودية قابلة للتعميم حينما تظهر في قالب الموازين العقلية، وتتبلور في صيغة المقولات. فالمقولات العقلية والموازين المنطقية، شكل من أشكال المعرفة وصورة من صورها، إلّا ان الانصاري تجاهلها، وتحدث بدلاً عنها، عن التقليد بدون دليل أو برهان.

فكيف يمكن عدّ التقليد بدون دليل، مرتبة من مراتب المعرفة، في حين يمكن ان يواجه المقلد خطر الضلال بنفس مستوى احتمال بلوغه للمطلوب؟ والدليل على هذا الأمر هو ان التقليد بدون دليل لا توجد فيه أية علامة تُرشد المقلد الى أحد طريقي الهدى أو الضلال.

ليسوا قلة أولئك الذين يرون كفاية التقليد بدون دليل على صعيد أصل التوحيد وسائر الاصول الدينية.

ويبدو أن هؤلاء يختلفون مع الكثير من المتكلمين في ماهية الايمان، لأن الأكثرية يعتبرون الايمان نوعاً من المعرفة، ولذلك يوجبون الاستدلال من أجل فهمه وادراكه.

طبعاً هناك من لا يتفق مع رأي المتكلمين في ماهية الايمان، رغم انهم أيضاً ليسوا على وتيرة واحدة في التفكير، ويقف كل منهم في خندق خاص به. فبعضهم يعتبر الايمان من سنخ الطاعة، وبعضهم يعده شكلاً من أشكال التعلق. بينما

يتحدث غيرهما عن التجربة الباطنية ويحصر الايمان في هذا الاطار.

وهناك فريق آخر يفسر الايمان بأنه عبارة عن الاعتقاد بمبدأ غيبي. ومن الطبيعي ان يواجه هذا الفريق السؤال التالي: ما هو متعلق الايمان في مثل هذه الحال؟ ومهما كانت الاجابة على هذا السؤال، فلابد ان ينطلق سؤال آخر يقول: هل ما يتعلق به الايمان، مطابق للواقع ام انه نوع من الجهل المركب؟

ولا ريب في أن أنصار هذه الفكرة سيقولون في الاجابة على هذا السؤال بأن الايمان الديني مطابق للواقع دائماً، ولا معنى للجهل المركب على هذا الصعيد.

ومن الواضح ان سلسلة التساؤلات على هذه الاجابة لن تنقطع ولابد أن تأخذ صوراً اخرى. والسؤال الآخر الذي لابد أن يُثار هو: هل الايمان الديني مصحوب بالبرهان دائماً ام غير مصحوب بالبرهان؟

اجابة عبد الله الانصاري وأمثاله على هذا السؤال تختلف اختلافاً جوهرياً عن اجابة معظم المتكلمين والمفكرين المسلمين.

معظم المتكلمين والمفكرين المسلمين يرون ان الايمان الديني وضمن انطباقه مع الواقع، مصحوب بالبرهان والاستدلال أيضاً، ولذلك يُعد مقنعاً وموجهاً.

اما صاحب كتاب «منازل السائرين» فيعتبر التفكر الاستدلالي في عين التوحيد امراً خطيراً وبمثابة الوقوع في وادي الجحود والانكار، ويرى كفاية التقليد بدون دليل وبرهان.

اذن اذا اعتبرنا الايمان الصادق الموجه المصحوب بالبرهان، ملاكاً في علمية قضية ما، فلابد من الاعتراف ايضاً بأن ما تحدث عنه صاحب كتاب «منازل السائرين» بشأن ايمان عامة الناس، غير منسجم مع هذا الملاك، وعدم وقوع الايمان ضمن مقولة المعرفة.

لابد من الالتفات الى ان عبد الله الانصاري وأمثاله سوف لن يتألموا من اجل عدم وقوع التوحيد والايمان الديني ضمن اطار المقولات العلمية والموازين المنطقية لأنهم يعتقدون أن البرهان يقوم بمهمة اثبات الرسوم، في حين أن المطلوب

في التوحيد هو محو الرسوم وكل ما هو غير الحق تعالى. ومما لا شك فيه هو ان الاستدلال ناجم عن حركة الفكر. فالفكر ومن خلال حركة هادفة ينطلق نحو المبادئ والاصول، ثم من المبادئ الى المراد والمطلوب.

وهناك عدة نظريات في كيفية حصول نتيجة القياس من مقدمتيه الصغرى والكبرى:

النظرية الاولى تقول ان المقدمتين هما اللتان تُنتجان النتيجة، اي ان نتيجة القياس متولدة ـ في الواقع ـ عن المقدمتين. وتُنسب هذه النظرية للمعتزلة، حيث يؤكد معظم المتكلمين المنتسبين الى هذه الحركة الفكرية على عنوان التوليد والانتاج.

النظرية الثانية تقول بعدم وجود أي استلزام عقلي أو رابطة علية ومعلولية بين مقدمتي القياس ونتيجته. والرابطة القائمة ليست سوى رابطة توالٍ لا غير، ويمكن اعتبارها نوعاً من المعية.

وتقوم هذه النظرية على أساس انكار العلية؛ ومن الطبيعي في مثل هذه الحال ان تنكر ايضاً الاستلزام العقلي والرابطة الضرورية بين مقدمتي القياس ونتيجته.

العارفون بالتاريخ الاسلامي يعلمون ان الأشاعرة يدافعون عن هذه النظرية ويصرون عليها. بينما يهب المعتزلة للدفاع عن النظرية الاولى ويؤكدون على وجود الاستلزام العقلي بين مقدمتي القياس ونتيجته.

وهناك نظرية ثالثة يتبناها الحكماء والفلاسفة، حيث يرفضون من خلالها تولد النتيجة من مقدمتي القياس بالطريقة التي يذهب اليها المعتزلة، ولا يأخذون كذلك بنظرية الأشاعرة التي تقوم على نفي العلة وانكار الاستلزام العقلي بين المقدمات والنتائج.

الحكماء المسلمون يعتبرون المقدمات بالنسبة لنتيجة القياس من العلل المعدة ويقولون بأن النفس الناطقة تجد حالة الاستعداد بعد الالتفات الى مقدمات القياس، من أجل ان تفيض عليها الصورة العقلية للنتيجة من عالم الغيب. وعليه

لا تُعد مقدمات القياس مولِّدة للنتائج، وانما تلعب دور اعداد النفس الانسانية لقبول الصورة العقلية للنتيجة التي تفيض من عالم الغيب.

تُعد الاحكام العقلية كلية وشاملة دائماً، ومن سنخ عالم القدس وديار المرسلات. وما لديه تناسب مع عالم القدس والمرسلات، تكون لديه نسبة متساوية مع الامور التي تتحقق في اطار عالم الطبيعة. وعليه لا تفيض نتيجة القياس ـ والتي تُعد امراً كلياً ومن نمط عالم المرسلات ـ إلّا حينما يحصل للنفس الناطقة بعض الاستعداد الخاص. والنفس الناطقة موجود يحصل لديه مثل هذا الاستعداد لقبول الفيض عند الالتفات الى مقدمات القياسات.

وليس معنى هذا الكلام أن النفس الناطقة لا تستعد لاستقبال الحقائق العقلية إلّا عن طريق الالتفات الى مقدمات القياس، بل من الممكن لبعض النفوس ان تستعد لاستقبال الحقائق القدسية والعقلية من خلال طرق اخرى. ومعنى هذا ان الالتفات الى مقدمات القياس المنطقي، ليس سوى طريق من طرق ادراك الحكم العقلي بصفته نتيجة مفاضة من عالم القدس.

فالنفوس المستكفاة بالذات ـ والتي هي من خصوصيات الأنبياء والأولياء ـ ليست بحاجة الى الاستدلال المنطقي، وبمقدورها بلوغ الحقائق بدون اللجوء الى الصيغة القياسية.

ولربما يُثار ضمن هذا الاطار سؤال جوهري وهو:

حينما يلتفت المرء الى المقدمات القياسية الصحيحة، وتستعد نفسه لاستلام النتيجة، فكيف تتم افاضة تلك النتيجة من عالم القدس والغيب؟

ولم يجب الحكماء المسلمون على هذا السؤال اجابة واحدة ويمكن تلخيص اجاباتهم في الصيغ الثلاث التالية:

الاولى، حينما تستعد النفس الناطقة بعد الالتفات الى المقدمات ويحدث لها نوع من الاتصال الروحاني بالعقل الفعال، تترشح فيها الصورة العقلية للنتيجة؛ لأن صور الحقائق موجودة ومتحققة في العقل الفعال. ويحصل هذا الترشح في النفوس

بمقدار ما لديها من استعداد.

الثانية، تحصل نتيجة القياس في نفس الانسان بعد تحصيل الاستعداد، على سبيل الاشراق. فيشرق نور العقل الفعال على عقل الانسان فتحصل النفس على الحقائق بمقدار ما لديها من استعداد، لأن جميع الحقائق متحققة في العقل الفعال، ولا يوجد في هذا العالم شيء، خارج عن اطاره.

الثالثة، تحصل النفس الانسانية على حقائق الامور كما هي متحققة في الخارج، من خلال الفناء في عالم القدس وبقائها ببقاء الحق تعالى.

وتحدث صدر المتألهين عن هذه النظرية بالتفصيل، وقال للنفس بأطوار ومراتب. فهو يعتقد ان العقل يتمتع في مراحله العالية بالخلاقية والابداع. ويُعد العقل البسيط الاجمالي خلاقاً للعقول التفصيلية.

وما ينبغي التنويه اليه هو ان ما قاله الفلاسفة والحكماء المسلمون في مجال الفكر والادراك العقلي في مراحله العالية، قريب جداً من نظرية العرفاء.

فالفلاسفة يتحدثون عن الفناء في الله والبقاء بالله، ويعتقدون ان النفس بمقدورها ادراك حقائق الأشياء كما هي متحققة في الخارج، حين بلوغها هذه المرحلة من الكمال.

ويتحدث العرفاء أيضاً عن الفناء في الله والبقاء بالله، ويؤمنون بالادراك الشهودي.

طبعاً معظم الفلاسفة المسلمين يعتقدون بالتفاوت في مراتب العقل والادراك، ويعتبرون الاستدلال المنطقي مرتبة من مراتب الادراك العقلي، غير أن بعض العرفاء كصاحب كتاب «منازل السائرين» وأمثاله يعتبرون الاستدلال المنطقي نوعاً من الجحد، ويدعون الناس للتقليد بلا دليل.

وأفرد ابن العربي الباب (١٤٤) من كتابه الكبير «الفتوحات المكية» لمعرفة مقام الفكر وأسراره، وتحدث باسهاب ضمن هذا الاطار.

هذا العارف الكبير يعتقد ان الفكر لا يُعد صفة الهية إلّا اذا استخدمناه بمعنى

«التدبير». لذلك حينما يُستخدم الفكر بمعنى التدبير يتحول الى صفة الهية. ولكنه بمعنى «الاعتبار»، ليس سوى صفة طبيعية موجودة في الانسان فقط، ولا توجد في أي مخلوق آخر.

وحينما يتحدث ابن العربي عن الفكر بمعنى الاعتبار، يريد ان الفكر يوجب العبرة؛ والعبرة تعني العبور من مرحلة الى مرحلة اخرى ومن موضع الى موضع آخر.

ويتمسك ابن العربي بآية قرآنية لاثبات فكرته هذه، وهذه الآية هي:

﴿ويتفكرون في خلق السماوات والأرض﴾[1].

يقول ابن العربي ان الناس حينما يتفكرون في خلق السماوات والارض يتحقق لديهم نوع من العلم لم يكن موجوداً لديهم قبل التفكر، وحينذاك يقولون:

﴿ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾[2].

يقول ابن العربي ان هذا التفكر هو الذي دفع الناس للالتجاء الى الله والاحتماء به من النار.

ابن العربي يعتقد ان الفكر من شؤون الالوهية. وما يُعد من شؤون الالوهية لا يصعد. اي ان الفكر لا طريق له الى ذات الله، ومن غير الجائز شرعاً وعقلاً الخوض في هذا الميدان.

ويستدل ابن العربي على عدم الجواز الشرعي للتفكر في ذات الله تعالى بالآية التالية:

﴿ويحذركم الله نفسه﴾[3].

ويعتقد هذا العارف الكبير ان السبب في منع التفكر في ذات الله هو عدم وجود

---

(١) آل عمران، ١٩١.

(٢) آل عمران، ١٩١.

(٣) آل عمران، ٢٨.

اية سنخية أو مناسبة بين البارئ تعالى وبين المخلوقات والموجودات. ولذلك يواجه التفكر في هذا الميدان خطراً كبيراً، وليس باستطاعة المفكر ان يعلم هل انه بلغ الحقيقة ام وقع في وادي الضلال والانحراف.

ولابد من الفات النظر الى ان مسألة «عدم السنخية بين البارئ تعالى والمخلوقات»، مثارة باستمرار بين المفكرين، ويختلف بعضهم مع ابن العربي في ما ذهب اليه بهذا الصدد فيما يتفق غيرهم معه.

طبعاً القول بتعذر التفكر في ذات البارئ تعالى، أمر يأخذ به الحكماء والفلاسفة ويعترفون به جميعاً. والأمر الذي لابد من التأكيد عليه في هذا المضمار هو ان القول بعدم وجود أية سنخية بين الخالق والمخلوق، يستلزم التنزيه المحض؛ والتنزيه المحض يستلزم محدودية الخالق. وقد أشار ابن العربي نفسه في بعض المواضع الى هذا الأمر أيضاً.

ابن العربي اذن يمنع التفكر في ذات الله عقلاً وشرعاً، لكنه يؤمن بالتفكر في باب الالوهية معتبره أمراً يوجب العلم[1].

اذن ما ذهب اليه ابن العربي على صعيد الفكر والتفكر، يختلف عما ذهب اليه صاحب كتاب «منازل السائرين» وأمثاله. فابن العربي حينما يتحدث في هذا الاطار لا يدعو الناس الى التقليد بلا دليل أو برهان، وانما يشيد بالحكمة وكل من يتصف بها، مستنداً في ذلك الى الآيات القرآنية. طبعاً يريد ابن العربي بالحكمة معنى خاصاً، ويستخدم كلمة الحكيم في كل من يتجنب الاعتداء.

ذكرنا من قبل ان صاحب كتاب «منازل السائرين» يؤكد على التقليد بلا دليل او برهان، ولا يعده كافياً لعامة الناس فحسب، وانما يتحدث عن لزومه وضرورته ايضاً. فهو يرى ان الطريق الوحيد لنجاة عامة الناس في موضوع التوحيد هو الاكتفاء بظاهر العلوم وانتخاب طريق التقليد بدون دليل.

---

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٢٣٠.

والسؤال الذي يُطرح ضمن هذا الاطار هو:

هل معنى هذا الكلام هو ابقاء الناس في وادي الجهل؟

وهذا الذي يدعو الناس الى التقليد بدون دليل، ألا يمنعهم بهذه الطريقة عن اي تحرك فكري وتكامل على مستوى العقل؟

فاذا سلمنا بأن التفكير فصل أخير ومن ذاتيات الانسان، فلابد أن نسلم بأن الفكر لا يتوقف قط وليس بمستطاع أحد ان يوقف نشاطه، لأن الانسان ليس لديه حد معين، واذا ما أردنا ان نرسم له تعيناً معيناً، فلابد ان نرسم له اللاتعين.

ولا يخفى على اهل المعرفة ان الانسان خليفة الله تعالى في جميع الصفات والكمالات، ومظهر الله الكامل. ومن المسلم به ان الله تعالى اول وآخر، وظاهر وباطن، وعليم بجميع الامور. وقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾[1]. اذن اذا كان الانسان مظهراً كاملاً لله تعالى، فلابد من الاعتراف بأن الانسان أول وآخر وظاهر وباطن وبمقدوره ان يعلم بجميع الامور ايضاً في طور الظلية وتجلي المظهرية.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن فناء العالم لا يعني فناء الانسان، وانما هو عبارة عن فناء مراتب الوجود. أي ان فناء كل شيء عبارة عن فناء تعينه وزوال مرتبيته.

اذن اذا كان الفناء عبارة عن محو وانعدام مرتبة الشيء، فالانسان غير قابل للفناء، لأنه ليس لديه تعين سوى صرف الوجود، بل انه متعين ـ في الواقع ـ بالحق تعالى. ومثلما لا يفنى الحق تعالى، فالانسان لا يفنى ايضاً.

وقد يقال: اذا فنيت جميع التعينات والمراتب، فلابد أن يفنى تعيّن الانسان ومرتبته ايضاً.

وقيل في الرد على ذلك:

---

(١) الحديد، ٣.

ان السبب في فناء جميع التعينات والحدود هو أن الحدود والتعينات امور عدمية، وأصلها العدم. ومن المسلم به هو أن كل شيء يعود الى أصله. وبما أن الانسان ليس لديه تعيّن سوى حقيقة الوجود، فهو متعين بالله تعالى. ومعنى هذا ان تعيّن الانسان، غير تعين سائر الموجودات. اي ان تعينه يُعرَف بواسطة لا تعيّنه.

وحينما يدور الحديث عن الأولية، المراد هو القيومية والمنشئية. وحينما يدور الحديث عن الآخرية فالمراد هو سلب التعينات والبقاء بعد الفناء.

والبقاء بعد الفناء عند بعض أرباب المعرفة هو ما عبّر عنه القرآن الكريم بكلمة «ميراث» كما هو في الآية الكريمة:

﴿ولله ميراث السماوات والأرض﴾[1].

ويرى هؤلاء أيضاً ان المراد بفناء التعينات، ذات المعنى الوارد في الآية القرآنية التالية:

﴿يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب﴾[2].

طبعاً، كلمتا «الوارث» و«الباعث»، من اسماء الله وصفاته. واذا ما أخذنا الوارث بمعنى الآخر، فلابد أن نأخذ الباعث بمعنى الأول. واذا كان الانسان مظهر الله الكامل في جميع الأسماء والصفات، فلابد ان يكون مظهراً لهاتين الصفتين أيضاً.

اذن بما ان الانسان مظهر لله تعالى في صفتي الوارث والباعث، بمقدوره أن يحول أرض وجوده الى أرض طيبة ويرتفع بمستوى وجوده. وتحويل أرض الوجود الى أرض طيبة يستلزم الانسلاخ من الوجود المادي والنفساني. والشخص السالك بمقدوره الانسلاخ متى شاء من جلد الفعلية والانطلاق الى مرحلة متكاملة جديدة.

الانسان بمقدوره كموسى (ع) ان يخلع نعليه ويدخل الى الوادي الأيمن فيلاقي

---

(١) آل عمران، ١٨٠.

(٢) الأنبياء، ١٠٤.

الله تعالى فيه.

ولابد من الاشارة الى ان سلوك الانسان في طريق الله يعني ان تكون لديـه القدرة على اظهار الفعليات المترقبة من وجوده واستحصالها. ولا شك في ان هذه الفعليات غير محدودة، وليس بمستطاع أحـد ان يحـدد كـمال الانسـان في شيء مشخص ومقام معين.

وتنطلق هذه الفعليات والكمالات باستمرار من القوة والاستعداد الى الفـعل خلال مسار الانسان وسلوكه، فيتحقق الانتقال من الباطل الى الحق.

الانتقال من الباطل الى الحق، عنوان خاص نظير التفكر. وقد أشار اليه الشيخ محمود الشبستري صاحب منظومة «روضة الأسرار»، في تعريف التفكر. وأجاب هذا العارف الكبير على العديد من تساؤلات بعثها اليه الأمير الحسيني الهروي في العديد من قضايا العرفان والتصوف المهمة. وكانت اجاباته في صورة شعر حمـل اسم «روضة الأسرار». وهو كتاب قيّم ومهم حظي باهتمام العرفاء والمتصوفة على مدى قرون عديدة.

وكان أحد تلك التساؤلات عن معنى التفكر، فأجاب الشبستري عـلى هـذا السؤال بلغة الشعر ان التفكر هو الانتقال مـن البـاطل نحـو الحـق، وفي الجـزء مشاهدة الكل المطلق.

ويعلم المحققون والعرفاء بأن مسألة التفكر، من المسائل الأساسية، ولا يخـفى على أحد دورها في حصول المعرفة. واذا ما تحدثنا عن الوجوب والضرورة، فلابد من الاعتراف بأن أول ما يُعد ضرورياً للانسان هو مـعرفة الله تـعالى ومـعرفة صفاته الايجابية والسلبية، لأن وجـوب جمـيع الواجـبات الشرعـية والمـعارف والعقائد الدينية منبثق عن أصل التوحيد الالهي والمـعرفة الربـانية. ويُـعد هـذا الأصل اساس جميع هذه المعارف والعقائد.

ولا ريب في ان معرفة الله تعالى ليس أمراً واحداً عند الجميع. ولو نظرنا الى هذه المسألة من منظار جزئي، يتحتم الاعتراف بأن كل شخص بامكانه ان يشق

طريقاً نحو معرفة الله تعالى. وهذا ما يؤيده القول المأثور التالي:

«الطرق الى الله بعدد أنفاس الخلائق».

فبمقدور كل شخص ان يعرف الله بما ينسجم مع فهمه واستعداده، وما يواكب أحواله.

ما يقال في هذا اليوم بشأن التجربة الباطنية، متصل بهذه المسألة بالذات، لأن الذين يتحدثون عن التجربة الباطنية للدين، يعترفون أيضاً بأن هذه التجربة الباطنية غير قابلة للانتقال الى شخص آخر، وتقوم بصاحب التجربة فقط. ولكن لو نظرنا الى طريق معرفة البارئ تعالى من منظار كلي، فلابد من الاعتراف بأن هذا الطريق ينقسم الى قسمين:

استدلالي، وكشفي:

لاريب في ان طريق الاستدلال يختلف عن طريق الكشف، ولكل طريق خصوصياته.

ولسنا بصدد دراسة خصوصيات كل طريق، ولكن الأمر الذي يستقطب الاهتمام هو ان عنوان «التفكر» في نظر الشيخ محمود الشبستري يمكن اطلاقه على الطريقين معاً، ويمكن عدهما من مصاديق التفكر. لأن التفكر من وجهة نظر هذا العارف الكبير عبارة عن السير من الظاهر الى الباطن ومن الصورة الى المعنى.

التفكر يقوم على أساس نوع من الحركة، ولذلك يُعد الانتقال من الظاهر الى الباطن أو من الصورة الى المعنى نوعاً من الحركة المعنوية.

لابد من الالتفات الى ان الانتقال من الكثرة الى الوحدة، ومن المقيد الى المطلق، نوع من الحركة التي يمكن اطلاق اسم «التفكر» عليها.

وقد يُقال هنا: كيف يمكن اطلاق عنوان «التفكر» على طريقة الكشف والشهود وعلى طريقة الاستدلال والبرهان، في حين هناك اختلاف بين الطريقتين، والاستدلال البرهاني، غير الكشف والشهود؟

ومن الضروري الاجابة على هذا السؤال كالتالي:

صحيح ان طريقة الكشف تختلف عن طريقة الاستدلال، غير ان التفاوت فيما بينهما يرجع الى الشدة والضعف. فهما يشتركان في قدر جامع خلال حركتهما نحو البارئ تعالى.

التفكر بين أهل الكشف والشهود هو عبارة عن تحرر السالك بسيره الكشفي من كل كثرة وتعيّن ـ واللذين يعدان باطلاً وعدماً ـ نحو وحدة الوجود، التي تُعد حقاً.

وفي مثل هذا السير والسلوك، يصل السالك آخر المطاف الى مقام الفناء في الله والمحو في أشعة النور الأزلي.

طبعاً، يتحقق السالك ببقاء الله بعد الفناء في الله والعودة الى العدم الأصلي، فيرى جميع الامور والأشياء مظهراً لحقيقة واحدة، في عالم الغيب أو في عالم الشهادة.

بتعبير آخر: السالك الواصل لا يرى سوى حقيقة واحدة، غير ان هذه الحقيقة الواحدة، تظهر في كل لحظة، وتكشف عن تجلياتها باستمرار.

صحيح ان السالك ومثل أي شخص آخر، يتعامل مع الامور المقيدة والجزئية، لكنه في الحقيقة مقيّد بالمطلق الذي يتجلى في رداء القيد.

ولابد من الالتفات أيضاً الى الأمر التالي وهو: ان كل قيد أو تعين، عبارة عن أمر اعتباري في الواقع ونفس الأمر، ولا تحقق له في عالم الخارج.

لذلك حينما يعرف الشبستري التفكر بالانتقال من الباطل الى الحق، يعني ان القيد أمر عدمي وباطل، ولابد للامور المقيدة الانتقال الى الحقيقة المطلقة التي هي الحق.

يؤكد الشبستري في الشطر الثاني من البيت على هذا المعنى ويقول بأن السالك يشاهد الكل المطلق في كل تعين الذي هو بمثابة جزء من أجزاء المطلق. وفي هذه المشاهدة العرفانية، ليس بمقدور أي شيء ان يحول دون عملية الشهود.

وبعد اشارة الشبستري لتعريف التفكر بمعنى الكشف والسير والسلوك يشير

الى معنى آخر له ذي جانب فلسفي. فيتحدث عن كيفية حصول النتيجة التصورية في التصورات والنتيجة التصديقية في التصديقات بالطريقة المبينة في علم المنطق. ويؤكد على حصول التصورات في لوح ضمير الانسان عن طريق التذكر منسجماً ضمن هذا الاطار مع نظرية افلاطون في مضمار حصول العلم.

سبق أن تحدثنا عن مجمل آراء ونظريات الحكماء المسلمين على هذا الصعيد وقلنا بأن بعضهم يضفي على مقدمات القياس الطابع الاعدادي، حيث تستعد النفس بعد الالتفات الى مقدمات القياس، من أجل ان تفيض عليها النتيجة من عالم القدس.

الشبستري وضمن تحدثه عن قيمة نتيجة البرهان، يعتبر التأييد الالهي شرطاً لازماً وضرورياً. وهو على علم بأن حصول اليقين الذي يوجب سكون القلب، لا يتحقق إلّا عن طريق المشاهدة التي هي من مراتب عين اليقين وحق اليقين.

ويعبر عن اعتقاده في بيت شعري آخر من أشعار روضة الأسرار انه لو تم ترتيب المقدمات المنطقية بدون التأييد الالهي الذي هو عبارة عن الاستعداد الفطري والصفات الباطنية، فليس ذلك إلّا لون من ألوان التقليد.

ما يمكن أن يستشف من كلام هذا العارف الكبير هو ان التقليد أمر غير مستحسن، ولا ينبغي للمرء التوقف عند هذه المرحلة قط.

أرباب المعرفة يعتقدون أن كلام العارف لا يتسم بالحقيقة إلّا اذا كان منبثقاً من تجربة الوحدة. في هذه التجربة بامكان العارف ان يكتشف اللاتناهي في وجوده. ولا يتحقق هذا الاكتشاف إلّا اذا تحقق التفكر الانساني والارادة الالهية في ضمير واحد.

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه يمكن القول بأن التفكر ذو درجات ومراتب مختلفة؛ ويمكن أن تُعد المشاهدات العرفانية، من مراتبه العالية.

حينما يتحدث العارف، يعبّر في الواقع عن نوع فكره، ولكن ينبغي أيضاً الالتفات الى القول التالي الذي ورد على لسان «هامان»: «الكلام ترجمة للغة

الملائكة الى لغة الانسان».

وطالما أُثير مضمون كلام «هامان» في كثير من أحاديث المفكرين المسلمين، وطالما اهتم الفيلسوف الفرنسي هنري كوربن بهذا الأمر. فهذا الفيلسوف المتخصص في الاسلام يولي أهمية كبيرة لعالم الخيال الفعال وفسر علم الملائكة الايراني ـ الاسلامي على هذا الأساس[١].

لابد من الاشارة الى الأمر التالي وهو: اذا لم يُعد الكلام عين التفكر، فهو أعلى مظاهره على الأقل. واذا كان الكلام ـ حسب رأي هامان ـ ترجمة اللغة الملائكية الى اللغة البشرية، فلابد من الاعتراف بأن التفكر ذو مبدأ قدسي ونوع من التجلي لعالم الغيب.

بعض أرباب المعرفة يرون ان الكلام لا ينال هدفه إلّا اذا كانت هناك علاقة وثيقة بين فاعل الكلام وموضوعه. فلو تلفظ أحد بكلمة (الله) دون أن يكون لديه اتحاد ما مع موضوع هذا الكلام، فانه يقدم مفهوماً شبيهاً بالصنم.

أشرنا من قبل الى تحقق نتيجة البرهان ـ من وجهة نظر معظم الحكماء المسلمين ـ في صورة الافاضة والاشراق بعد الالتفات الى المقدمات. لذلك ما يُدعى عند الحكماء المسلمين بالتفكر، قريب جداً من الكشف أو الشهود العرفاني، ويقل الفاصل كثيراً بين العارف والحكيم الالهي في العالم الاسلامي.

---

(١) كنتُ أحضر كثيراً المناقشات العلمية بين استاذي الكبير العلامة الطباطبائي وهنري كوربن. وطالما سمعته ينقل كلمات القاضي سعيد القمي ويقارنها بكلمات الفيلسوف الألماني هامان.

٥
التصوف عن طريق التأمل والتفكر

ذكرنا فيما مضى ان التصوف يقوم على أساس الزهد والرياضة والمجاهدة مع النفس. فيصبح بمقدور السالك بلوغ بعض الأحوال القلبية بفعل تلك المجـاهدة، والتي ليس من السهل التعبير عنها في قالب الألفاظ والعبارات.

أقطاب الصوفية يعتقدون أن الغاية من التصوف هي الفناء في الله والبقاء بالله، وهذا أمر لا يتحقق بدون الرياضة ومجاهدة النفس.

هؤلاء يعتقدون ان التفكر لا يكفي لبلوغ هذا الهدف، وحتى لو كان له تأثير، فانه يأتي في الدرجة الثانية من حيث الأهمية.

هناك فريق كبير من الناس نال مقامات عالية في التصوف دون ان يولي أدنى أهمية للتفكر والبراهين الاستدلالية. بل ويوجد بين أهل التصوف مـن ليس لا يهتم بالعقل والاستدلال فحسب، وانما يعتبره من موانع السلوك، وعثرة في طريق الحركة نحو الله.

وفي مقابل هذا الفريق، نجد فريقاً آخر يؤمن بنوع من التصوف العقلي، فيولي أهمية لطريقة التفكر والتأمـل في بـلوغ المـطلوب. فـهؤلاء يـعتقدون ان العـقل

الهيولاني الانساني يصل الى مقام الفعلية عن طريق العلم والتفكر. ثم يصل الى مرحلة العقل المستفاد من خلال التأمل والتعقل. ومرحلة العقل المستفاد مرحلة من الكمال التي تحقق للانسان اتصالاً او اتحاداً بالعقل الفعال، فيتجلى له من خلال هذا الاتصال او الاتحاد الكثير من الحقائق.

العقل الفعال عقل كلي ومجرد يحيط ويهيمن على العوالم التي ما دونه. وتنطوي فيه حقائق هذا العالم، لذلك حينما يتصل الانسان بهذا العقل بفعل التفكر والتأمل، يشاهد الحقائق الكامنة فيه.

اولئك الذين يتحدثون عن التصوف العقلي، ويعتبرون التفكر العميق والتأمل الدائم، جزءاً من شروط الوصول للعقل الفعال، يضعون الزهد والرياضة في الدرجة الثانية من الأهمية، لأن النظر يمثل عندهم أساس الامور، ولا تجد سائر الامور معناها الا في ظل النظر.

أبو نصر الفارابي أحد الذين وضعوا أقدامهم في هذا الطريق، ويعتبر نفسه أحد سالكيه.

صحيح ان هذا الفيلسوف قد عاش طوال عمره حياةً ذات طابع من الزهد وكان يمارس نوعاً من الرياضة النفسية، إلّا انه لم يكن يعتبر طريق الزهد والرياضة طريقاً للوصول الى الهدف، ولم يتحدث عن العرفان الذي يقوم على الزهد والمجاهدة فقط. والطريق الذي اختاره لبلوغ المطلوب هو طريق التفكر والتأمل في حقائق الامور، وكان يُعرض عن كل ما كان يحول دون التفكر والتأمل.

الفارابي كان يعتبر الاشتغال بثروة الدنيا، من موانع التفكر والتأمل، لذلك عندما دعاه سيف الدولة الحمداني لزيارة بلاده، خصص له راتباً عظيماً إلّا انه لم يوافق إلّا على أربعة دراهم في اليوم فقط، وكانت موافقته على هذا المبلغ الزهيد من اجل ان يستطيع بها مواصلة دراساته وتآليفه.

ارتباط الانسان بالعقل الفعال ومشاهدة ما هو متحقق في هذا العقلي الكلي

المجرد، يُعد نوعاً من الاشراق. وتُعد هذه المعرفة الاشراقية بالنسبة للشخص العاقل سعادة كبرى.

ويفسر الفارابي وفق هذه الرؤية أيضاً حتى قضية الوحي الالهي بكل ما تتميز به من أهمية، ويعتقد بأن ما هو متحقق في العقل الفعال قد تنزل الى خيال الرسول، وجرى على لسانه.

اذن ما يُدعى في لسان الشريعة بجبرئيل وملك الوحي، يُدعى بالعقل الفعال في اصطلاح الفارابي واولئك الذين يفكرون مثل تفكيره.

طبقاً لهذه الرؤية، ما هو متحقق في العقل الفعال، كان قد تنزل في قالب صور الخيال، وكان الرسول (ص) يشاهده.

ومما يجدر ذكره هو ان ما كان يتنزل من عالم العقل في قالب صور الخيال، كان يتنزل أيضاً من عالم الخيال الى مرحلة الحواس الظاهرية، وكان بامكان الرسول (ص) ان يشاهده بعينه ويسمعه بأذنه.

بتعبير آخر: مثلما ترد الامور المحسوسة في الخارج الى الحس المشترك عن طريق الحواس الظاهرية، فترتبط المسموعات بالمبصرات وسائر الامور المحسوسة، تتنزل الامور المعقولة كذلك الى مرحلة الخيال عن طريق الباطن، ثم ترد الى الحس المشترك عن طريق عالم الخيال.

اذن فالحس المشترك الذي يدعى «بنطاسيا»، مثلما يستطيع استلام الامور المحسوسة من الخارج وعبر مجرى الحواس الظاهرية، كذلك يستطيع استلام هذه الامور من عالم الباطن والعقل بطريق التنزل في قالب صور الخيال.

وعبر هادي السبزواري عن هذه الفكرة بالبيت التالي ضمن منظومته المعروفة:

والعلم في البنطاسيا كما حصل ـ من حس خارج كذا مما دخل

الأنبياء يتميزون بالخصوصية التالية وهي أن بامكانهم الحصول عن طريق الباطن على الحقائق الكلية والجزئية. فيحيطون من خلال الوحي بأحداث

الماضي وما سيقع من أحداث في المستقبل. ما يتنزل من العقل الفعال في قالب الصور الخيالية ثم يرد مرحلة حواس الرسول (ص)، يكون في منتهى الجمال والروعة[١].

حينما يفسر الفارابي الوحي الالهي عن طريق الاتصال بالعقل الفعال، فانه يتحدث بنفس هذه الطريقة عن مكاشفات أهل التصوف ومشاهداتهم، ويعتقد استحالة المكاشفة التي تتضمن نوعاً من المعرفة، بدون الارتباط بالعقل الفعال.

وهناك من يرفضون كلام الفارابي هذا ويثيرون عليه الاشكال التالي: كلام الفارابي يستلزم ان يكون الفلاسفة أفضل من الأنبياء؛ ولو عد أحدُ الفلاسفة أفضل من الأنبياء، خرج من الدين وحُسب على الكافرين.

الفارابي يعتقد ان الفلاسفة يتصلون عن طريق عقلهم بالعقل الفعال، بينما يتصل الانبياء بالعقل الفعال عن طريق عالم الخيال. والذي أثاروا الاشكال أعلاه على كلام الفارابي يعلمون ان العقل افضل من قوة الخيال. ومن يتصل عقله بالعقل الفعال، لابد ان يكون افضل ممن يلتقي عن طريق قوة الخيال بالعقل الفعال.

ولا تلاحظ اجابة على هذا الاشكال في آثار الفارابي، غير ان بعض الفلاسفة المسلمين هبوا للرد على هذا الاشكال دفاعاً عن الفارابي. يقول عبدالرزاق اللاهيجي في كتابه «جوهر المراد»: يصح هذا الاشكال في حالة خروج الخيال عن طاعة العقل، وتمرده على أوامره وأحكامه. ولاشك في ان الوضع على هذا المنوال بالنسبة لمعظم الناس، غير ان الوضع ليس كذلك بالنسبة للرسل لاسيما لرسول الاسلام محمد (ص). فخيال الرسول منقاد لعقله ولا يتمرد على حكم العقل قط.

اذن لو أُخذ بهذه الفكرة وهي ان خيال الرسول مطيع ومنقاد لعقله، يفقد الاشكال المذكور قيمته، حيث يصبح الاتصال بالعقل الفعال عن طريق قوة

---

(١) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ٩٣ ـ ٩٤.

الخيال في مثل هذه الحال ليس أقل من الاتصال العقلاني اذا لم يكن أعظم منه، لأن الذي يتصل بالعقل الفعال عن طريق الخيال، فانه فضلاً عن احاطته بالكليات والامور المعقولة، يحيط أيضاً بالوقائع والجزئيات ما وقع منها في الماضي وما سيقع منها في المستقبل، بينما لو تم الارتباط بالعقل الفعال عن طريق العقل، لاقتصرت الاحاطة على الكليات والامور المعقولة فقط.

ومما يجدر ذكره هو ما ذهب اليه الفارابي على صعيد تفسير مسألة الوحي، لازالت فكرة خاضعة للنقاش ويعدها لفيف كبير من علماء العالم الاسلامي، كلاماً غير مقبول.

ولابد للذين يوجهون الانتقاد لهذه الفكرة الالتفات الى ان هذا الفيلسوف الكبير قد جاء بعد مفكرين قويين لم يترددا قط عن معارضتهما لأصل النبوة، وهما:

١ ـ أبوالحسن أحمد بن يحيى بن اسحاق الراوندي.

٢ ـ أبوبكر محمد بن زكريا الرازي.

هذان الشخصان الشهيران، كانا يعيشان في القرن الثالث الهجري وكانا قريبين في موقفهما المعارض للنبوة.

ابن الراوندي كان يتمسك ببرهان البراهمة لإنكار النبوة معتقداً بأن الوحي الالهي الذي يبلغه الأنبياء للناس لا يخرج عن صورتين: اما يطابق موازين العقل، أو لا يطابقها. فاذا خالف موازين العقل فلا يمكن قبوله من قبل الناس، واذا طابق هذه الموازين، فلا حاجة اليه اذ بمقدور الناس حل مشاكلهم من خلال الرجوع الى العقل.

وكان ابن زكريا الرازي يتمسك بنفس هذا الاستدلال أيضاً، ويطرحه في آثاره، كالرسائل الفلسفية، والطب الروحاني. كما عبر عن هذه الفكرة ايضاً في مناظراته مع أبي حاتم الرازي.

والفاصل الزمني بين الفارابي وهذين المفكرين، قصير جداً. وقد انتشرت

افكار ابن الراوندي وابن زكريا في بغداد وسائر البلاد الاسلامية. وكان الفارابي فيلسوفاً كبيراً وعلى معرفة دقيقة بالمحيط الاجتماعي والظروف التي كانت تحيط به. ولم يكن بامكانه كفيلسوف مسلم ان يتجاهل شبهات ابن الراوندي وابن زكريا في قضية مهمة كالنبوة.

وهكذا فقد انبرى الفارابي لاستعراض «النبوة» من منظار فلسفي وتفسيرها بنحو معقول على ضوء التفكير الجاد والتأمل الدقيق. والتفسير الذي قدمه لقضية «النبوة» يدحض الشبهات التي أثارها المفكران السابقان.

لابد من الالتفات الى ان ما تحدث به الفارابي في مضمار النبوة لا يتميز بالطابع الجدلي، ولم يكن هدفه مجرد الرد على المعارضين، وانما كانت اجابته امتداداً لنظريته الخاصة في المعرفة.

ذكرنا فيما سبق ان العقل الفعال ـ عند الفارابي ـ مصدر المعرفة، وبمقدور الانسان الانتفاع من فيض المعرفة في مختلف المراتب بنفس المستوى الذي يمكنه فيه الاقتراب من مصدر المعرفة ومنشئها.

والعقل الفعال ليس مصدر المعرفة فقط، وانما هو ـ عند الفارابي ـ واهب الصور أيضاً. فهو يعتبر النفس الناطقة صورة للبدن، وما أن تحصل للبدن حالة الاستعداد، يقوم العقل الفعال بافاضة النفس الخاصة به.

اي ان العقل الفعال، فضلاً عن افاضته للنفس، يفيض على الانسان العلم والمعرفة ايضاً. ويمكن على هذا الأساس التوصل الى النتيجة التالية:

هناك اتحاد بين الوجود والمعرفة. وينشأ وجود النفس من نفس الموضع الذي تنشأ منه المعرفة. ووجود النفس، من سنخ وجود النور والمعرفة. ويعد تكامل هذا السنخ من الوجود، من نوع التكامل في المعرفة.

وطبقاً لهذا النمط الفكري، أولى الفارابي أهمية كبيرة للتفكر والتأمل، وانطلق في سيره وسلوكه بقدم التفكر والتأمل.

التفكر والتأمل، من العناصر التي اكد عليها القرآن الكريم والأحاديث. وقد

نقل محمد بن عبدالكريم الشهرستاني حديثاً عن الامام علي (ع) في تفسير «مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار»، ذا علاقة وطيدة بهذا الموضوع. هذا الحديث كما يلي:

«والله ما نزلت آية إلّا وقد علمت فيم أنزلت واين أنزلت ان ربي وهب لي قلباً عقولاً ولساناً سؤولاً»(١).

نلاحظ في هذا الحديث المنقول عن الامام علي (ع) اصطلاح «القلب العقول»، وهو اصطلاح لا سابقة له، وقد اعتبر (ع) القلب العقول، موهبة من المواهب الالهية. وهذا الاصطلاح يزيح في الواقع الفاصل بين القلب والعقل، فيقوم القلب بذات العمل الذي ينبغي للعقل القيام به.

طبعاً حينما يقوم القلب بعمل العقل، لابد للعقل ان يتحدث بلغة القلب ايضاً. وفي ظل هذا التناسق بين القلب والعقل يتحقق التصوف عن طريق التأمل.

هناك أمر مسلم به منذ القدم وهو أن «النطق» يمثل فصلاً ذاتياً ومقوماً للانسان يميزه عن جميع الموجودات التي ما فوقه وما دونه. كذلك يتفق أهل الفكر على ان النطق ـ مضافاً الى اطلاقه على التفكر والتأمل ـ قابل للاطلاق على ما يظهر الأمر الخاضع للتفكر والتأمل. ولاشك في ان النطق ليس على درجة واحدة عند جميع الافراد، وهناك تباين بينهم على هذا الصعيد.

ولو التفتنا الى مراتب التفكر ودرجاته، قد يصل الانسان في سيره الصعودي مرحلة يتحول فيها الغيب الى شهادة، فيحصل لديه في أعماق الفطرة ما يحصل للآخرين عن طريق التفكر.

واذا انطبق هذا الكلام على التفكر والتأمل، يتحتم انطباقه على التعبير او البيان، اي على الشيء الذي يكشف عن الامر الخاضع للتفكر، لأن الذي يتحول عنده الغيب الى شهود بفضل التكامل، يأخذ تعبيره وبيانه حالة الوحي.

---

(١) محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، تفسير مفاتيح الأسرار، ج ١، ص ١٩٧.

بتعبير آخر: من ينل مقام الكمال في المراحل المتصاعدة للتفكر والتأمل، يتحقق له بصورة بديهية ما يتحقق لغيره عن طريق التعليم والتعلم.

وهكذا يتضح ان ابا نصر الفارابي يعتبر طريق التفكر والتأمل طريقاً من طرق السلوك الصوفي، وهو طريق سار فيه بنفسه كفيلسوف.

أفرد الفارابي احدى رسائله الموجزة الغنية في محتواها للحديث عن مناجاة الله بلسان الفلسفة والحكمة[١].

يعتقد عدد كبير من المتكلمين والفقهاء أن اسماء الله تعالى، توقيفية. ويقولون بأنه لا يمكن مناجاة الله ودعائه الا بواسطة هذه الأسماء التي أجاز الشارع المقدس اطلاقها.

اما الفارابي فتجاهل هذا الأمر فناجى الله تعالى بألفاظ وكلمات لم ترد في النصوص الدينية.

ومن هنا يمكن أن ندرك بأن الفارابي لا يؤمن بتوقيفية الأسماء الالهية، ويرى طريق التفكر والتأمل طريقاً نحو الله على أساس فهمه ومبدئه. فهو لا يجد مانعاً عقلياً يحول دون اعتبار البارئ تعالى علة العلل او غاية الغايات. فمعقولية الامور تمثل من وجهة نظره أصلاً أساسياً. وطريق التفكر يعد الانسان لادراك الامور عقلياً.

وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن الفارابي وضمن كونه فيلسوفاً كبيراً، ويتحدث بلغة الفلسفة، لم يعتزل العرفان الحقيقي قط. وطالما تلاحظ العبارات العرفانية والاصطلاحات الصوفية في آثاره.

اولئك الذين لا يشكون في صحة انتساب كتاب «فصوص الحكم» للفارابي، يعترفون باشراقية فكر هذا الفيلسوف الكبير.

وهناك من يرفضون بشدة انتساب هذا الكتاب للفارابي ويرون ان هذا

---

(١) راجع: ابراهيمي الديناني، مناجاة الفيلسوف، تعريب عبدالرحمن العلوي، اصدار دار الهادي.

الفيلسوف ـ علاوة على رفضه للتصوف ـ يرفض وجود أي انسجام بين الفلسفة والتصوف[١].

هذا الفريق يركز على النقطة التالية وهي ان فكرة الفارابي في النبوة فكرة سياسية وليست منبثقة عن نزعته للعرفان والتصوف.

والحقيقة هي ان هذا النمط من المحللين قد انحرفوا عن جادة الصواب ولم يبلغوا عمق فكر الفارابي، لأنه لو وجد من ينظر بعين الانصاف، لأمكنه ان يلاحظ بسهولة عدم وجود أي تعارض بين أفكار الفارابي الفلسفية ونزعاته العرفانية.

في آثار هذا الفيلسوف الكبير بعض العبارات المشابهة لما هو وارد في آثار مفكري الاسماعيلية، غير انها عبارات ناشئة من تأملاته العرفانية. ولا يوجد ما يدل على وجود صلة بينه وبين المذهب الاسماعيلي.

---

(١) مقدمة فصوص الحكم، للشيخ محمد حسن آل ياسين، ص ٢٤.



٦
ابن سينا والعرفان

هناك نقاش محتدم حول مدى دخول ابن سينا الى عالم العـرفان وسـيره في طريق التصوف.

البعض يرى ان ابن سينا فيلسوف فحسب، وأفكاره أفكار فلسفية، تـقع في قالب الموازين المنطقية والعقلية. ويقول هذا البعض بأن ما يلاحظ في آثاره من مسائل عرفانية، لا يتصل بجوهر فكر هذا الفيلسوف ويمكن عده من فروعه.

هؤلاء يعتقدون ان اثارة المسائل العرفانية، من ملحقات فـلسفة ابـن سـينا. فكان يميل لابداء بعض وجهات النظر في هذا الحقل، بفضل ما كان لديه من نبوغ والمام بالتيارات الفكرية والشؤون المعنوية.

يرى البعض أن اثارة ابن سينا للمباحث العرفانية، أمر قد أضفى جمالاً على أفكاره، وتوج به فلسفته.

هؤلاء يرون ان النقاط العرفانية التي أشَّر عليها ابن سينا، تمثل فصلاً منفصلاً عن سائر فصول فلسفته، وقد اهتم بها كفنٍّ، وانبرى بشرحها بطريقة تـوصيفية

لاغير.

ولكن لابد من الالتفات الى ان فصل الفلسفة عن العرفان، أمر غير معقول ولا يمكن الأخذ به قط. كذلك هناك نقاش طويل حول الفكرة التي تقول ان ابن سينا كان فيلسوفاً قبل ان يكون عارفاً. ولكن الذي يبعث الدهشة هو ان البعض وضمن تأكيدهم على عرفانية الفارابي، يبدون شكوكاً في نزعات ابن سينا العرفانية ولا يحملون كلماته ذات الطابع العرفاني على محمل الجد والحقيقة!

هؤلاء يزعمون ملاحظة صبغة العرفان والتصوف في جميع آثار الفارابي، بينما يعتبرون كلمات ابن سينا العرفانية نوعاً من التفنن لا غير[1]!

ويبدو ان حكم هؤلاء الأشخاص لم يقم على أساس العدل والانصاف، ولا يوجد تبرير معقول لهذا التمييز بين اسلوب الفارابي واسلوب ابن سينا ضمن هذا الاطار، لأنه لو عد اسلوب الفارابي في حقل العرفان والتصوف متمثلاً في التفكر والتأمل، فلابد أن يعد اسلوب ابن سينا قائماً على هذا الأساس ايضاً.

البعض يزعم ان التفكر والتأمل عند الفارابي عبارة عن حالة باطنية راسخة في نفسه، في حين يقتصر ذلك عند ابن سينا على قالب الموازين المنطقية والفلسفية.

والحقيقة هي ان هذا الكلام مجرد ادعاء لا يقوم على دليل، لأنه ومن اجل ادراك الحالة الباطنية لهذين الفيلسوفين الكبيرين، لا يوجد طريق سوى الرجوع الى آثارهما وكلماتهما. ولو رجعنا الى آثارهما وكلماتهما ودرسناها بعمق لرأينا ان الاثنين قد اتخذا من التفكر والتأمل طريقاً لبلوغ الحقيقة، وانطلاق عرفانهما من هذا الطريق.

فالفارابي لم يقترح الزهد والرياضة طريقاً للوصول الى الحقيقة. وكذلك ابن سينا لم يضع قدمه في طريق الزهد والرياضة لبلوغ الحقيقة. ويقترب هذان

---

(١) محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، ط بيروت، ص٥٦٢.

الفيلسوفان ايضاً في نظرية المعرفة، لأن كليهما يؤمن بوصول الانسان الى العقل المستفاد عن طريق التأمل والاتصال بالعقل الفعال. ويعتقدان ان الاشراقات الالهية والافاضات الرحمانية تتنزل عليه في هذه المرحلة.

وتحدث ابن سينا عن هذه الفكرة كثيراً واستعرضها في آثاره بشكل مفصل. فنراه يقول في رسالة له تحمل عنوان «التحفة» ان المعاني الكلية والصور المتعلقة التي تظهر في نفس الانسان، لا تخرج عن حالتين: اما انها تحصل بواسطة استقراء الجزئيات وتفحص المحسوسات، او انها تحصل عن طريق الاتصال بالعوالم الكلية والعقول المجردة واكتسابها عن طريق الالهام.

ثم يقول بعد ذلك اذا كان ظهور تلك المعاني في النفوس الانسانية بواسطة الحالة الاولى، فلا تُعد تلك المعاني محلاً للوثوق، وغير جديرة باطلاق اسم «الكلي» عليها، في حين نحن نعلم بأن هذه المعاني الكلية في غاية الصحة ومنتهى الوثوق.

اذن لابد ان تكون متحققة بواسطة الاتصال بالعوالم الغيبية والأنوار الالهية والفيوضات العلوية اللامتناهية على النفوس البشرية، فتخرج بذلك من مقام القوة ـ اي العقل الهيولاني ـ الى مقام الفعلية، اي العقل بالفعل؛ كالنور الذي يُخرج الانسان من درجة الرؤية بالقوة الى الرؤية بالفعل.

ولابد من الالتفات الى ان المرء لا يمكنه ان يبصر الا عند اتحاد العين بالنور. طبعاً هناك تفاوت أساسي بين الأنوار الحسية والفيوضات الالهية، لأن ذلك النور المجرد العقلي او الفيض الالهي، متى ما اتصل بالنفوس البشرية، تجد النفس الانسانية فعلية تامة فتشع في ذاتها الصور العقلية.

طبعاً اشعاع الصور العقلية في النفس الانسانية، يتم بدون واسطة، في حين لا ينطبق هذا الكلام على النور الحسي، لأن النور الحسي حينما يتصل بالعين، لا ينطبع شيء من المحسوسات في العين، ما لم تُضف أشياء

اخـرى(١).

ويقول الشيخ الرئيس ابن سينا في موضع آخر من رسالة التحفة بأن القـوة النطقية في الانسان ليست مهملة ومعطلة، اذ ان الأفعال الصادرة عن القوة النطقية تتحقق من خلال الاتصال بالفيض الالهي. فكمال الموجودات في العـوالم العـليا والسفلى يتحقق بواسطة فيض الله وجوده. بذلك لو حُرِم موجود ما من رحمة الله تعالى ولم يستفض من الفيض الالهي، فسبب هـذا الحـرمان هـو ذلك المـوجود نفسه(٢).

ويؤكد ابن سينا في موضع آخر من هذه الرسالة على ان النفس الانسانية اذا كانت كاملة في العلم والمعرفة، فانها فائزة وناجية آخر المطاف حتى وان كانت مقصرة في اداء بعض أعمال الخير.

على ضوء ما سبق يتضح ان ابن سينا يـولي أهمـية كـبيرة للـعلم والمـعرفة معتبرهما أساساً لسعادة الانسان.

ابن سينا يعلم ان أسماء العليم، والحكيم، والخبير، من أسماء الله، وبـاستطاعة الانسان ان يكون مظهراً لهذه الأسماء والصفات.

ويقول ابن سينا في رسالة الترغيب في الدعاء ان من يرغب في ان يكون في عداد الأولياء ومن بين الواصلين الى الحق تعالى فلابد ان يثابر ويسعى من اجل التسلح بأسماء الله كي يستطيع بواسطة هذه الاسماء ان يـقلع الهـواجس ويـقمع الوساوس النفسانية والخيالات الشيطانية وينير قلبه بالأوراد والأذكار، ويستيقظ من نوم الغفلة. ولابد له في بادئ الأمر ان يتغلب بالتفكر في آلاء الله ونعمائه على الأذكار والأوراد، لأن ترديد الأذكار غالباً ما يكون ناشئاً من عادات وأخلاق الكذابين(٣).

---

(١) اعتماداً على الترجمة الفارسية لهذه الرسالة، ترجمة ضياء الدين الدري، ص ٣٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٢ ـ ٤٦.

(٣) اعتماداً على الترجمة الفارسية لرسالة الترغيب في الدعاء، ترجمة ضياء الدين الدري، «ضمن رسالة

وهكذا نرى كيف يقدم ابن سينا الفكر على الذكر، ولا يقيم وزناً للذكر الفاقد للفكر. ورغم ذلك يرى أيضاً انه ومن أجل طرد بعض الخيالات الفاسدة ودفع سيطرتها عن القلب، لابد من الاهتمام بالذكر وتسليطه على الفكر.

اذن فالفكر والذكر ضروريان من اجل بلوغ المطلوب، وليس بالامكان تحقيق السعادة بدونهما معاً.

ويتحدث ابن سينا عن مرتبة اخرى أعلى من الفكر والذكر وهي مرتبة ثالثة يُعرض فيها الانسان عن مرتبتي الفكر والذكر، ويتجه الى الله تعالى بواسطة التوبة والانابة. وهذه المرتبة هي ذات المرتبة التي اشارت اليها الآية الكريمة: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين﴾[1].

ويؤكد ابن سينا بعد ذلك على ضرورة ان يلتفت السالك الى الأمر التالي وهو ان قراءة الأذكار والأوراد فقط لن توصل الانسان الى الدرجات العالية ولا تحرره من العلائق المادية والامور الدنيوية، ما لم يملك زمام نفسه الامارة ويحفظ حواسه الظاهرية والباطنية من الشهوات والسلوكات القبيحة، ويتجنب الهواجس النفسانية والخيالات الشيطانية، وينقي باطنه ويزينه، ويبتعد عن غير الحق، ويقلع من قلبه أشواك المعاصي، ويقع في مهبط الأنوار الالهية والفيوضات الربانية غير المتناهية.

ويضيف ابن سينا قائلاً ان الانسان اذا جمع هذه الشرائط وحصل لديه مقام التخلص من هذه الرذائل، فلابد أن تنفعه تلك الأذكار والأوراد، فتنمو في قلبه، وينزل عليه المدد الغيبي، ويتحقق له الفوز، ويبلغ مقام «ان الله لمع المحسنين»، ويُصبح في حرز الله[2].

كلمات ابن سينا في هذه الرسالة تحمل الطابع العرفاني، وتعتبر الكلمات مرآة

← التحفة»، ص ٥١.

(١) العنكبوت، ٦٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٣.

للروح.

وقد يقول قائل بأن ما جاء في هذه الرسالة غير قابل للوثوق لوجود شك في انتسابها لابن سينا. ولابد من الاجابة على ذلك بأن مثل هذا الشك لا يقوم على أي دليل معتبر. هذا من جهة، ومن جهة اخرى ثمة بعض المؤشرات والشواهد التي تدلل على انها من تأليفه.

ابن سينا كان منذ بداية شبابه من أهل الدعاء والمناجاة، وطالما كان يقف بين يدي الله تعالى متضرعاً مبتهلاً. كان كلما يواجه معضلة او مأزقاً في دراسته للمسائل الفلسفية، يذهب الى المسجد ثم يصلي ويتضرع الى الله كي يعينه في التوصل الى حل لتلك المعضلة والخروج من ذلك المأزق. واستطاع ابن سينا العثور على الكثير من الحلول للمعضلات الفكرية والفلسفية التي كان يواجهها، عن طريق اسلوب الدعاء والتضرع.

وطالما أمضى ابن سينا الليالي ساهراً متضرعاً الى الله تعالى من اجل ان يقدح في ذهنه حلول المشاكل الفكرية والفلسفية التي كانت تشغل فكره وتثير الاضطراب في نفسه.

تحدث أبو عبيد الجوزجاني عن حياة ابن سينا، واستعرض هذا التلميذ حياة استاذه عاكساً خلال ذلك، بعض تلك المسائل التي كان يستمد العون من الله على حلها.

اذن اذا كان ابن سينا منذ مطلع شبابه من اهل الدعاء والمناجاة، فلماذا نثير الشك في انتساب تلك الرسالة اليه؟

ابن سينا لم يقتصر على كتابة هذا النمط من الرسائل، وانما لديه رسائل كثيرة تحمل طابع الرمزية، ويتصل محتواها بالشؤون العرفانية والاشراقية، ومنها الرسائل التالية:

١ ـ رسالة العشق.

٢ ـ رسالة الطير.

٣ ـ رسالة حي بن يقظان.

حينما بدأ ابن سينا بكتابة هذه الرسالة الأخيرة، كان في السجن، ووجد فيه الفرصة للتعبير عن أفكاره الاشراقية.

لهذا الفيلسوف رسالة في معنى الزيارة، واخرى في ماهية الصلاة، وثالثة في دفع الحزن من الموت، وهي جميعاً تحمل طابعاً دينياً وأخلاقياً.

انطلق ابن سينا في «رسالة العشق» لدراسة حقيقته وماهيته ووصفه بالجريان في جميع الموجودات.

«رسالة الطير»، تشير الى الطير الناطق الذي يطير عمودياً فقط، فيستطيع من خلال اجتياز افق المعنوية، ان ينقل اخبار ذلك العالم الى هذا العالم.

منذ ان ادرك الانسان نفسه فتح نافذة على عالم يختلف عن هذا العالم المادي رغم انه يبدو موازياً له. وكان متفائلاً من ان استمرار وجوده ليس في استمرار هذا الجسد الأرضي، فالآثار الباقية من الانسان الأولي تمثل التباشير الاولى لهذا التفاؤل.

الحكماء الأوائل كانوا يعتبرون «النطق» و«الشعور»، من خصائص النفس الناطقة، وينظرون الى النفس المنفلتة من قفص هذا الجسد الأرضي كالطير الناطق.

في الأدبيات السانسكريتية العديد من الأساطير التي تحمل عنوان «رسالة الببغاء»، يحمل بعضها طابع الرمزية، وقابلة للتأويل.

الطيور الناطقة أسرى في يد التقدير وتجوب جميع أرجاء العالم وسماء الأقاليم السبعة، الا ان انظارها متجهة دائماً نحو مسقط رأسها، اي الهند.

ويمكن ملاحظة بعض هذه الحكايات الاسطورية في آثار جلال الدين الرومي.

الطير الناطق من وجهة نظر قدماء المفكرين تعبير عن رمز غريب. فهذا الطائر يحلق في السماوات ويحط على البيوت وينقل اخبار البلدان. ومثل هذه الخصوصية

موجودة في نفس الانسان. فالنفس حين خروجها من البدن تجد لديها القابلية على الطيران في فضاء لا يتناهىٰ، ويصبح بمقدورها نقل أخبار عالم الغيب الى عالم الشهادة.

الطير الناطق، لا يقتصر على الأساطير القديمة، وانما نجد له اشارات في القرآن الكريم ايضاً، كما في الآيتين التاليتين:

﴿وورث سليمانُ داود وقال يا أيها الناس عُلِّمنا منطق الطير﴾[١].

﴿وتفقّد الطير فقال ما لي لا أرى الهدهد﴾[٢].

النبي سليمان الوارث لما قبله من الأنبياء، يقول بأنه قد عُلِّم منطق الطير. لذلك تفقد الطيور التي كانت لديه فلم يجد طائر الهدهد بينها فتوعده بالعذاب الشديد او الذبح اذا لم يأته بخبر مهم. وما هي الا فترة قصيرة حتى اقبل عليه الهدهد وأخبره انه يحمل اليه خبراً في منتهى الأهمية كان سليمان جاهلاً به. فقد طار الهدهد الى بلاد سبأ في اليمن فوجدها تُحكم من قبل امرأة قوية، ويعبد سكان هذه البلاد الشمس من دون الله. وأخذ الهدهد بعد ذلك يمارس دور ساعي البريد بين فلسطين وسبأ ناقلاً الرسائل من سليمان لملكة سبأ ومنها لسليمان.

ويمكن ملاحظة «الطير الناطق» في الكثير من الآثار الأدبية الايرانية والاسلامية، مثل: رسالة الطير لابن سينا، ورسالة العنقاء لشهاب الدين السهروردي، ورسالة منطق الطير للشيخ فريد الدين العطار، وقصة «الببغاء والتاجر» ضمن كتاب «المثنوي» لجلال الدين الرومي. هذه القصة تعتبر «الموت» هو الطريق لتحرر النفس من القفص، وتصفه بأنه موت اختياري.

ومما يجدر ذكره هو ان هذه القصة كانت موجودة في آثار بعض المفكرين الذين سبقوا جلال الدين الرومي. فقد استعرضها الخاقاني الشرواني بلغة الشعر في مثنوية «تحفة العراقين»، واصفاً الببغاء بأنه مظهر النطق وخلق المعاني، ومعبراً

---

(١) النمل، ١٦.

(٢) النمل، ٢٠.

عن موته بأنه رمز تحرر الروح من البدن، والذي لا يتاح الا بالرياضة والمجاهدة والايثار.

ويرى جلال الدين الرومي من خلال هذه القصة التي اوردها بلغة الشعر أيضاً ان البدن الترابي ليس لديه من حيلة سوى اختيار الموت من اجل التقرب الى الله وانفلات الروح من قفص الجسم. وما لم يتخلص الانسان من حب ذاته وأهوائه النفسية، فسوف يُقبل على الحيلة والخداع.

اذن العديد من المفكرين والكتّاب الايرانيين والمسلمين، تحدثوا عن الببغاء كطائر ناطق، والعنقاء، والحمامة، قاصدين من هذه العناوين النفس الناطقة وطبيعة سيرها الصعودي وسيرها النزولي.

معظم اولئك الذين جعلوا الطائر الناطق رمزاً للنفس الناطقة، كانوا ينزعون نحو الحكمة الاشراقية ويتمتعون في ذات الوقت بالمشرب العرفاني(١).

طبعاً للحكمة الاشراقية جذور في الفلسفية الخسروانية الايرانية القديمة. وملاحظة العنقاء في آثار مفكر ما، تكشف في الواقع عن نزعته نحو الحكمة الاشراقية واتصاله بالفلسفة الخسروانية الايرانية. فالعنقاء هو الطائر الذي اختار قمة جبل قاف الشاهقة مأوى له، ويتميز بأنه يُفيض الأنوار باستمرار من خلال ظهوره وتجليه.

ويمكن القول بتعبير آخر أن العنقاء تركيب من طائر الشمس «سينامورغا»(٢)، ولديه طبيعة غير منفصمة عن النور. وطبقاً للدراسات، كانت عبارة «سينامورغا»، ـ او طائر الشمس ـ مستعملة منذ الأزمنة القديمة. ويبدو ان الشيخ فريد الدين العطار قد ركز في «منطق الطير» على خصوصية نورانية هذا الطير وشمسيته. ومن هنا يمكن فهم اتصال فكرة هذا العارف الكبير بالحكمة الاشراقية لايران القديمة.

---

(١) مجموعة مقالات عرفان ايران، مقال الدكتور مصطفى آزمايش، ج ١.

(٢) Saenamorgha.

ولم يكن الشيخ العطار هو الوحيد الذي اتخذ من العنقاء رمزاً في كتابه «منطق الطير»، بل للشيخ شهاب الدين السهروردي رسالة تشير الى هذا المعنى الرمزي تحمل عنوان «صفير العنقاء».

طبعاً، الشيخ العطار، عارف كبير؛ والشيخ السهروردي مؤسس الحكمة الاشراقية في العالم الاسلامي، ولذلك يبدو طبيعياً اهتمامها بطائر الشمس والطائر الناطق، ولا يُعد هذا امراً غير طبيعي.

ما يستقطب الاهتمام هو ان ابن سينا لم يكتف بكتابة رسالة الطير، وانما تحدث عن الورقاء السماوية في قصيدة رائعة مطلعها:

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاءُ ذاتُ تعزُّزٍ وتمنُّع

ولو صار التفات أيضاً الى قصة حي بن يقظان وقصة سلامان وأبسال لابن سينا أيضاً، لاتضح الى أي مدى كان هذا الفيلسوف الكبير مهتماً بالقضايا الذوقية والحكمة الاشراقية.

والسؤال الذي يثير نفسه هو: كيف بمقدور فيلسوف مشائي كبير ان يُبدي كل هذا الاهتمام نحو الحكمة الاشراقية والقضايا العرفانية، وادخالها الى نظامه الفكري؟

البعض يرى ان ابن سينا قد انقلب بعد فترة من حياته عن فلسفته المشائية العقلية بفعل بعض العوامل والأسباب. ولم يتفق أصحاب هذا الرأي على العوامل التي أثرت على ابن سينا وأحدثت فيه هذا التغير والتحول من النزعة العقلية نحو النزعة العرفانية. ويرى البعض ان تغير الأوضاع وكذلك اللقاءات العديدة لهذا الفيلسوف ببعض العرفاء والمتصوفة، كانت جزءاً من تلك العوامل، ومنها لقاؤه بالشيخ أبي سعيد ابي الخير.

دراسة حياة ابن سينا تؤكد على ما هو معاكس لوجهة النظر هذه، لأن العرفان لم يكن ليقتصر على مرحلة محددة او خاصة من حياة هذا الفيلسوف. وانما نلاحظ انه كان مهتماً منذ مطلع شبابه بالحكمة الاشراقية والشؤون العرفانية. كما نلاحظ

هذا الاهتمام ايضاً في الآثار التي كتبها في المرحلة الأخيرة من حياته.

ما يحظى بالأهمية في آثاره هو انه لم يشكك بالنزعة العقلية ولم يوجه اليها الانتقاد قط. وقد حاول أن يثبت من خلال العقلية مرحلة تقع ما وراء العقل. وما يراه ابن سينا انه وراء العقل لا يعتبره وراء الانسان قط. وتكمن قوة آثار ابن سينا في هذه النقطة بالذات.

فكما ان العقل من قدرات الانسان وقواه البارزة والمهمة، كذلك يعد ما وراء العقل من قدرات الانسان وقواه أيضاً.

هذه هي فكرة ابن سينا، لذلك يعتقد على ضوئها مثلما ان الانسان قادر على حل مشاكله العقلية من خلال تقوية قواه العقلية وتعزيزها، كذلك هو قادر على بلوغ مرحلة يعجز العقل عن بلوغها وذلك من خلال تهذيب النفس وتزكية الباطن. وفي مثل هذه المرحلة يمكن التصرف في الطبيعة والعالم بطريقة يعتبرها العقل أمراً خارقاً للعادة.

ولابد من الالتفات الى ان اثبات ما يعرف بما وراء العقل، يتم عن طريق العقل. وبدون العقل وأحكامه لا يتاح التحدث عن مقام ما وراء العقل.

اذن فمرحلة ما وراء العقل ورغم انها تقع خارج دائرة ادراك العقل، لكنها تعد امراً معقولاً لأنها تثبت بواسطة العقل. اي ان العقل يعترف بما وراء العقل من خلال ادراك المحدودية التي هو عليها. ويعد هذا الاعتراف نوعاً من المعرفة العقلية. ومن اجل الحصول على معلومات اكبر في هذا الحقل، من الضروري الرجوع الى نظرية ابن سينا في المعرفة.

ولا ريب في ان الوجود لا ماهية له، واذا ما ثار الكلام عن ماهية الوجود في بعض الأحيان فالمراد هو أن ماهية الوجود ليست سوى حقيقة الوجود لا غير. ويلزم عن هذا الكلام أن يكون الوجود غير محدود ولا متناه. وما كان غير محدود ولا متناه، فلا يمكن ان يكون له مثل وضد. ومن ليس لديه مثل ولا ضد، ليس لديه شريك ايضاً. وهنا لابد من الاعتراف بأن المنزه عن مثل هذه الصفات لا

يمكن ان يدرك إلّا بواسطة الشهود الذي يمكن أن يدعى بالعرفان العقلي.

بتعبير آخر: الوجود، لا حد له. وما ليس لديه حد، ليس لديه بـرهان، لأن الحد والبرهان مشتركان. اذن لا يقام على حقيقة الوجود لا البرهان اللمي ولا البرهان الاني، لأنه يتم في البرهان اللمي بلوغ المعلول عن طريق العلة في حين لا توجد علة لحقيقة الوجود. وفي البرهان الاني يعد المعلول دليلاً على العلة، في حين لا ينسجم وجود اليقين بتحقق المعلول مع الشك في وجود العلة.

ولابد من الانتباه من ناحية اخرى الى ان المعلول ليس بمقدوره ان يحكي عن العلة الا بحجم استيعابه الوجودي. وبما أن المعلول محدود ومتناه فليس بالامكان عده أمارة على غير المتناهي. وحينذاك تتضح صحة كلام ابن سينا ومقدار ما يتمتع به من جزالة.

يقول هذا الفيلسوف الكبير:

«تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عـن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله، وان كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، اي اذا اعتبرنا حـال الوجـود فـشهد بـه الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. والى مثل هذا أشير في الكتاب الاهي «أوَلم يكـف بـربك انـه عـلى كـل شيء شهيد»...»[1].

طبعاً، ابن سينا لا ينكر ان بامكان فعل البارئ تعالى، ان يكون دليـلاً عـلى وجوده، لكنه يؤمن بأن التأمل في حقيقة الوجود، يحظى بـقوة اكـبر، ويـعتبره أشرف البراهين.

اي ان حقيقة الوجود، فضلاً عن كونها شاهدة على وجودها، شـاهدة عـلى وجود الأشياء الاخرى. فالمتأمل في الوجود يعتبر البارئ تـعالى شـاهداً عـلى

---

(١) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، النمط ٤، ج٣، ص ٦٦.

وجود الاشياء الاخرى، اما الذي لم يبلغ هذا المقام فيحاول ان يدرك وجود البارئ تعالى عن طريق وجود الأشياء.

ابن سينا يطلق على اسلوب التأمل في الوجود اسم «طريق الصديقين». والصديقون هم اولئك الذين يعرفون الامور عن طريق معرفة الله تعالى.

ما دعاه ابن سينا ببرهان الصديقين، حظي من بعده باهتمام الكثير من المفكرين وسجل بوجوه مختلفة.

ولسنا بصدد استعراض مختلف وجوه هذا البرهان، لكن الذي نريد ان نؤشر عليه هو ان ابن سينا ومن خلال برهان الصديقين قدم نفسه كفيلسوف صديق.

ومما لا شك فيه ان الفيلسوف الصديق يختلف عن الفيلسوف بالمعنى المصطلح. صحيح ان ابن سينا يؤمن بلا تناهي الوجود، الا انه يؤمن بالحقيقة التالية ايضاً وهي أن الحقيقة ليست امراً غير قابل للوصول او انها أمر لا يمكن معرفته.

وحينما يتحدث ابن سينا عن التأمل في الوجود ويرى نفسه مستغنياً عن سائر البراهين، انما يشير الى الاسلوب الاشراقي، وايمانه بانفتاح هذا الباب بوجه جميع أهل التأمل. فمن خلال التأمل في الوجود، تتحقق روح الانسان في اللامتناهي، وتصل مرحلة الكمال.

بتعبير آخر: الانسان ومن خلال الاتصال بالأمر اللامتناهي، يجد حقيقته، كما يحصل لديه العلم بأن غير المتناهي ليس خارجاً عن حقيقته، لأن الانسان وجود غير متناه في عين تناهيه.

فالانسان متناه ومحدود من حيث ارتباطه بعالم الطبيعة، الا انه من جهة اخرى يسيطر على العالم، فيؤثر الأمر غير المتناهي على الانسان وعن طريق الانسان على كل الكائنات.

وهنا قد يقال: ما هو التأمل في الوجود؟ وكيف باستطاعة الانسان التأمل في الوجود الخارج عن دائرة العلم الحصولي؟

ومن الضروري القول في الاجابة ان التأمل في الوجود نوع من التفكر الدقيق

الذي يوجب العلم ويقرب الانسان الى عالم الحضور.

بتعبير آخر: الانسان باستطاعته أن يدرك عن طريق التأمل ان الوجود لا حد له ولا ماهية. وكل ما لا حد له ولا ماهية، لا برهان له ايضاً.

التفكير بمثل هذه الامور يوصل الانسان الى النتيجة التالية وهي ان الوجود ليست لديه صورة ادراكية، وأنه غير قابل للادراك عن طريق العلم الحصولي.

ويعد التنبه الى هذا النمط من الامور نوعاً من التقرب الى عالم الحضور؛ ويؤلف العلم الحضوري أساس اعتبار العلم الحصولي. فبدون تحقق العلم الحضوري لا معنى للعلوم الحصولية ويهبط اعتبارها الى مجرد نوع من الادراك الغريزي.

ابن سينا يولي هذه المسألة أهمية كبيرة، فيشير الى أهمية العلم الحضوري ودوره الأساسي في تكوين العلم البشري من خلال افتراض الانسان المعلق في الهواء.

اختار هذا الفيلسوف الكبير لأحد كتبه المهمة اسم «الاشارات والتنبيهات». واختيار هذا الاسم يشير الى ان الانسان بمقدوره بلوغ نوع من التنبه عن طريق التأمل في الوجود، فيقف على عالم الحضور من خلال هذا التنبه.

ويحمل احد الكتب المهمة الاخرى لابن سينا اسم «الشفاء». ويدل انتخاب هذا الاسم على ان التأمل في القضايا ذات الصلة بالوجود يساعد على رفع مرض الجهل وينقذ النفس من هذا المرض الخطر. والأمر الجدير بالذكر انه اطلق اسم «القانون» على كتابه المهم في علم الطب، بينما أطلق على كتاب فلسفته اسم «الشفاء».

وكتاب ابن سينا المهم الآخر يحمل عنوان «النجاة»، وهذا الاسم يكشف عن انه يعتبر التعقل والتأمل طريقاً لنجاة الانسان.

سبق ان قلنا بأن ابن سينا يؤكد على كلمة «التأمل» في قضية «الوجود»، ويعتبر التأمل طريقة الصديقين. واثارة طريقة الصديقين، من الامور التي تقرب ابن سينا الى عالم العرفان، وتضفي على فكره صبغة اشراقية.

صحيح ان التأمل نوع من النظر والتفكير، الا ان ثمة تفاوتاً بين التفكير عن تأمل وبين التفكير بالمعنى الوارد في البرهانين اللمي والاني على أساس الموازين المنطقية. فالتأمل نوع من امعان النظر الذي يتم بجميع القابلية الوجودية للانسان.

ذكرنا من قبل ان طريقة أبي نصر الفارابي كانت طريقة التأمل أيضاً، وكان عرفانه نوعاً من العرفان التأملي. اما ابن سينا ـ علاوة على بلوغه لبعض المسائل الأساسية ـ تحدث عن المسائل العرفانية ايضاً في النمط التاسع من كتاب «الاشارات والتنبيهات». فدرس في هذا الجزء من الكتاب مقامات العرفاء ودرجاتهم وتحدث عما ظهر وخفي من حياتهم.

ابن سينا يعلم جيداً بأن الكثير من الكرامات والخوارق الخاصة بأهل المعرفة، لا يأخذ بها جميع الناس ولذلك قال بأن اهل المعرفة يبادرون الى انكار هذه الامور، بينما لا يتردد أهل المعرفة عن الاشادة بها واحترامها قط. وهذا ما يمكن ملاحظته في عبارته التالية:

«ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم. فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس. ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك»[١].

هذه العبارة تكشف عن اعتراف ابن سينا بمقامات أهل العرفان ودرجاتهم.

وانبرى ابن سينا بعد ذلك لتعريف الزاهد والعابد والعارف قائلاً:

«المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف. وقد

---

(١) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، النمط ٩، ص ٣٦٣.

يتركب بعض هذه من بعض»[١].

ابن سينا يعلم ان الوهم والخيال في حالة نزاع مع العقل دائماً وانهما لا يتوقفان لحظة واحدة عن ايجاد الاختلال في الاعمال العقلية للانسان. اما العبادات فانها تساعد العقل وتحرره من وساوس الوهم والخيال.

ابن سينا يسلط الضوء على موقفه ازاء العرفان من خلال التعريف الذي يقدمه للعرفان، لأنه وضمن تأكيده في هذا التعريف على استمرار اشراق نور الحق في باطن السالك وسره، لا يتجاهل التفكر في قدس عالم الجبروت.

اذن فالفكر مهم للعارف عند ابن سينا لمستوى أهمية الذكر.

هذا الفيلسوف الكبير، فضلاً عن اشارته لأهمية الفكر والاشراق في النمط التاسع من كتاب الاشارات والتنبيهات، تحدث عن أهميتها ايضاً في النمط الثامن ايضاً، فقال:

«والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل، خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتعشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا»[٢].

وهكذا يتحدث ابن سينا عن العارف المتنزه ويعتقد ان الكمال الأعلى واللذة العليا من نصيب هذا النمط من العرفاء. وينم كلامه هذا عن ان السالك لديه في بادئ الأمر علم بعالم القدس، ثم يتحول هذا العلم الى عيان ومشاهدة بعد التنزه والتجرد عن العلائق الجسمانية. اي انه ينتقل من مرحلة علم اليقين الى مرحلة عين اليقين.

وتحدث ابن سينا في النمط الثامن عن معنى البهجة والسرور والسعادة الحقيقية، معتقداً بامكانية تحقق هذه المعاني في هذا العالم ايضاً:

---

(١) نفس المصدر، النمط ٩، ص ٣٦٩.

(٢) نفس المصدر، النمط ٨، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

«المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شي»[١].

فالتأمل في قدس الجبروت يبعث على الاستشراق ونيل البهجة الحقيقية. وحينما يبلغ المرء مقام الاستشراق يقدم كل ما يملك ويكشف عن نفسه.

اذا ما أردنا تشبيه مقام الاستشراق بضوء المصباح، نقول ان المصباح المنطفئ يحتفظ بزيته في نفسه دائماً ولا يهدره قط. ومادام في هذه الحالة فانه يظل يعيش حالة من الانزواء.

وتنقطع علاقته بكل ما يقع في أطرافه. ولكن ما ان يشتعل هذا المصباح حتى يبدأ دوره الأساسي وتبدأ علاقته بالأشياء التي تحيط به. اي انه حينما يشتعل يبدأ بتقديم زيته بسخاء وتنكشف علاقته بالأشياء الاخرى.

النفس الناطقة كالمصباح تظل في حالة الظلام والانقطاع عما حولها مادامت تختزن ثروتها وتلتصق بشؤون الدنيا. لكنها حينما تتخلى عن حالة الالتصاق بالدنيا وتنال مقام الاستشراق تأخذ في اضاءة كل ما يحيط بها.

وسبق ان قلنا بأن ابن سينا يميز بين زهد العارف وعبادته وبين زهد غير العارف وعبادته، معتبراً زهد وعبادة غير العارف نوعاً من المعاملة. ورغم ذلك لا يعتبر زهد العارف خالياً من كل عيب ونقص، لأن العارف لو اهتم بزهده لأغلق هذا الزهد طريق الحق، وأشغل السالك بنفسه.

ويصدق هذا الكلام على عبادة العارف، لأن العبادة حينما تشغل جميع اهتمام العارف، تجعله غافلاً عن الله.

والأمر الذي يثير الالتفات هو ان ابن سينا يعتبر اهتمام العارف بالزّهد اشتغالاً بغير الحق، والاشتغال بالعبادة عجزاً. والسبب في هذا الاختلاف في التعبير هو انه يرى زهد العارف تنزهاً عن اي اشتغال بغير الحق. إلّا انه عرف عبادة العارف

(١) نفس المصدر، ص ٣٥٤.

بطريقة اخرى فقال بأنها توجب اطاعة النفس الامارة للنفس المطمئنة عند العارف فيلتفت الى الحق تعالى بجميع وجوده.

اذن اذا انعطف اهتمام العارف نحو زهده وعبادته، لكانت النتيجة معكوسة تماماً. لأن الزهد في هذه الحالة بدلاً من ان يمنع العارف عن الاشتغال بغير الحق تعالى يوجب اشتغاله واهتمامه بالغير.

والوضع على هذا المنوال بالنسبة للعبادة ايضاً لأن الهدف من العبادة ان تجعل النفس الامارة منصاعة للنفس المطمئنة مما يوجه اهتمام العابد نحو الله. وحينما تصبح العبادة نفسها محط الاهتمام والالتفات يظهر في مثل هذه الحال عجز العارف عن الالتفات والتوجه الى الحق تعالى.

وانطلق ابن سينا الى ما هو أبعد من ذلك فقال أن الخلل او النقص من الممكن ان يلازم حتى آخر مراحل السلوك، وهي مرحلة الوصول الى الحق تعالى.

فالعارف بعد الوصول الى الحق تعالى، يحصل لديه نوع من الابتهاج. ولو اهتم بهذا الابتهاج من حيث الذات ومن جهة انه متحقق في ذاته، لسقط في وادي التيه والحيرة. ومعنى هذا ان التوقف في هذه الدرجة من السلوك ينتهي الى الشيء الذي يحاول العارف ألّا ينتهي اليه.

ولربما هذه الفكرة التي أثارها ابن سينا تشير الى القول الشهير التالي: «المخلصون على خطر عظيم».

فكرة ابن سينا كما وردت على لسانه هي:

«الالتفات الى ما تنزه عنه شغل، والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز، والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه، والاقبال بالكلية على الحق خلاص»[1].

اذن فابن سينا يرى ان خلاص العارف لا يتحقق الا اذا أقبل بكل كيانه

(١) نفس المصدر، النمط ٩، ص ٣٨٨.

ووجوده على الله تعالى. وقد ورد في كتب أهل الذوق والاشراق ان كمال السالك يتحقق عن طريق التخلية والتحلية.

التخلية، أمر سلبي يمكن عده نوعاً من تزكية النفس وتنزيهها، اما التحلية فانها أمر ايجابي يدل على تزين النفس بجميع الفضائل.

ويلخص الشيخ ابن سينا التزكية في أربع درجات هي:

١ ـ التفريق.

٢ ـ النفض.

٣ ـ الترك.

٤ ـ الرفض.

ويريد بكلمة التفريق حصول انفصام بين العارف وبين ما يشغله بغير البارئ تعالى. ويريد بكلمة النفض تطهير العارف نفسه من تلوث الاشتغال بغير الحق تعالى ونفض غبار اي اشتغال آخر غير الاشتغال بالله.

ويريد بكلمتي الترك والرفض ألا يرغب العارف في الكمال من أجل نفسه، ويتحتم عليه رفض ذاته تماماً.

هذه الدرجات الأربع للتزكية تقع جميعاً تحت عنوان «التخلية».

ويعتقد ابن سينا ان العارف حينما يرفض ذاته ويتصل بالله تعالى، يرى استغراق جميع القدرات في قدرته تعالى، واستغراق جميع العلوم في علمه غير المتناهي.

العارف الواصل يرى استغراق جميع الارادات في ارادة البارئ تعالى ويعتقد بصدور جميع الوجودات عن وجوده الأوحد. وحينما يبلغ السالك هذه الدرجة من المعرفة، يصبح البارئ تعالى عينه وسمعه وقدرته وعلمه، فبه يرى، ويسمع، ويعمل، ويعلم. وفي هذه المرحلة من المعرفة يتخلق العارف بأخلاقه تعالى، ويرى جميع صفاته تعالى متحدة بذاته.

في هذه المرحلة يعلم العارف ان علم الله الذاتي عين قدرته الذاتية، وقدرته

الذاتية عين ارادته.

وينطبق هذا الكلام على سائر صفاته تعالى.

وعليه لا يوجد وجود ذاتي الا لله تعالى، ولا توجد صفات مغايرة لذاته قط. بل ان الله تعالى واحد من جميع الجهات. وأشار القرآن الكريم لهذه الحقيقة حينما قال:

﴿انما الله اله واحد﴾[١].

ابن سينا حينما يقول: «العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق، منته الى الواحد ثم وقوف»[٢]، انما يشير الى مقام يصل فيه العارف الى الوحدة الصرفة، ويزول فيه الفاصل بين العارف والمعروف.

ابن سينا يدرك جيداً ان بعض درجات العرفان لا تستوعبها العبارة وليس بالامكان التعبير عنها في قالب اللفظ والكلمات. ولذلك نراه يقول:

«من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني. ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول. وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث وتشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال. ومن احب أن يتعرفها فليتدرج الى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للأثر»[٣].

وتنم هذه العبارة عن ان الذي يطلب العرفان من أجل العرفان، يقع في مخمصة الثنوية، لأن العرفان حالة تقاس بالمعروف. لذلك ينبغي القول بأن العرفان من حيث كونه حالة العارف، يعد غير المعروف. اذن اذا كان العرفان غير المعروف، فالذي لا يريد من العرفان سوى العرفان، لا يحسب على الموحدين، لأنه يطلب

(١) النساء، ١٧١.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر، ص ٣٩٠.

غير البارئ تعالى.

طبعاً، ذلك الذي يرى المعروف في العرفان، قد تنصل عن ذاته، ولابد أن يكون غائباً عن عرفانه. ورؤية المعروف والغيبة عن العرفان، هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الوصول الى الحق تعالى.

ابن سينا يتحدث عن العديد من المراتب والدرجات من اجل بلوغ مقام الوصول للحق تعالى، لا مجال لاستعراضها.

ابن سينا يؤكد على الأمر التالي وهو ان الوصول للحق تعالى مرحلة لا تعبر عنها الألفاظ، لكنه يقول في ذات الوقت ان السالك قد يعبر عن الوصول بنوع من الادراك الخيالي.

ابن سينا يعتقد ان العارف حينما ينال مشاهدة عالم القدس، يرى في عالم الخيال اموراً تحكي عن مشاهدته الواقعية. ولاشك في ان هذه الحكاية حكاية بعيدة، ويفصلها عن الواقع فاصل كبير.

ابن سينا لا يتحدث عن حكاية الخيال فقط، وانما يشير الى سلوك واخلاق العارف وطبعه ايضاً، ويصفه كما يلي:

«العارف هش بش بسام»[1].

ويقول نصيرالدين الطوسي بأن ما ذهب اليه ابن سينا بهذا الصدد، هو ذات ما ورد في كتب أهل العرفان تحت عنوان «مقام الرضا» لأن الذي يصل مقام الرضا، لا يبادر الى انكار الامور ولا يخشى من هجوم الحوادث عليه. غير انه يتألم للفرص الثمينة التي تضيع منه. ويستند الطوسي في كلامه هذا الى الآية الكريمة التي تقول: ﴿ورضوان من الله أكبر﴾[2]، ويفسر «رضوان» في هذه الآية بانه اسم للملك الموكل بالجنة[3].

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٩١.

(٢) التوبة، ٧٢.

(٣) نفس المصدر.

ومن صفات العارف الاخرى التي يتحدث عنها ابن سينا هي:

الشجاعة، والكرم، والصفح عن أخطاء الآخرين. ويعزو هذه الصفات الى عدم خشية الموت، وعدم الاشتغال بغير الحق.

ويؤكد ابن سينا على النقطة التالية وهي ان العارف لا يتجسس على الناس ولا يستولي عليه الغضب، لذلك حينما يأمر بالمعروف، يأمر عن شفقة ومداراة مبتعداً عن كل عنف. والسبب في هذا الأمر هو ان العارف لديه علم بسر القدر. وحينما يعلم المرء بسر القدر، لابد أن يتصف بهذه الصفات أيضاً.

ما ذهب اليه ابن سينا بشأن طبع العارف وخلقه يكشف عن عدم تحدثه وفق المعايير الأخلاقية الأرسطوطاليسية، او انه يرى على الأقل ان الاخلاق العرفانية غير الاخلاق الارسطوطاليسية.

فالأخلاق الارسطوطاليسية تقوم على اساس الحد الوسط وتذم جانبي الافراط والتفريط، غير ان ما ذهب اليه ابن سينا لا يتصل باستحسان الحد الوسط وذم طرفي الافراط والتفريط.

هذا الفيلسوف الكبير يعتقد بأن العارف يغفل عن هذا العالم بفعل الاتصال بعالم القدس. وقد ينجم عن هذه الغفلة في بعض الأحيان اختلال في الواجبات الشرعية، غير انه لا يعتبر هذا الاختلال ذنباً لأنه ناشئ بفعل الاتصال بعالم القدس؛ والعارف في مثل هذه الحال حكمه حكم غير المكلف. والدليل على ذلك هو ان التكليف لا يتعلق الا بالعاقل وفي حالة التعقل. اما العارف فانه حينما يتصل بعالم القدس يستغرق في ذلك العالم وكأنه ينسى انه في هذا العالم. وهذا ما يشير اليه ابن سينا في عبارته التالية:

«والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف، وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله»[1].

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٩٤.

ما ذهب اليه ابن سينا بهذا الشأن هو ذات ما ورد في كتب اهل العرفان والتصوف تحت عنوان مقام السكر. فالعارف في حالة سكر الوصول، قد يمارس عملاً او يقول كلاماً لا يفعله ولا يجري على لسانه في حالة الصحو قط.

وعلى هذا الضوء يتضح ان أخلاق العارف من وجهة نظر ابن سينا، غير ما هو وارد في الكتب الاخلاقية المتداولة. فالكتب المتداولة تعرض الأخلاق بالاسلوب الأرسطي وتجعل من نظرية الحد الوسط أساساً لها.

وكتب نصير الدين الطوسي كتاب «أوصاف الأشراف» في هذا الحقل أيضاً، ويبدو انه لم يتجاهل افكار ابن سينا في تأليفه لهذا الكتاب.

صحيح ان نصير الدين الطوسي تحدث في هذا الكتاب بأسلوب متعارف ولم يبتعد عن اسلوب ارسطو، غير ان ما أورده في هذا الكتاب يختلف عما هو وارد في الكتب الأخلاقية المتداولة.

لذلك لا يخفى على أهل الانصاف تأثير افكار ابن سينا على النمط الفكري لنصير الدين الطوسي. ولا يمكن للمتتبع ان ينكر القرابة ما بين كتاب «أوصاف الاشراف» وما جاء في النمط التاسع من كتاب «الاشارات والتنبيهات» لابن سينا.

وأشار ابن سينا في نهاية النمط التاسع من كتاب «الاشارات والتنبيهات» الى ان العارفين الذين يصلون الى الله تعالى، قليلون جداً، وقلما يبلغ أحد هذه الدرجة. كما عزا إنكار الكثيرين لمقامات أهل العرفان ودرجاتهم الى جهلهم بمثل هذه الامور. ومن الواضح ان الانسان عدو ما يجهل.

ابن سينا يعلم جيداً ان نيل مقام الوصول وتحقق الكمالات العرفانية، امر لا يحصل عن طريق الاكتساب فقط، وانما لابد الى جانب الاكتساب والمثابرة المستمرة، من وجود الاستعداد الذاتي والجوهر الفطري ايضاً. وهذا ما يمكن ملاحظته في العبارة التالية:

«جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد. ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل وعبرة للمحصل، فمن

سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له»[1].

وتيسير طريق الله وتسهيل الوصول الى مبدأ الخلق، أمر يمكن ملاحظته في آثار سائر العرفاء، لاسيما في شعر جلال الدين الرومي. حيث يقول في بعض الأبيات ان اختلاف الامم يراد منه تيسير الوصول الى الله ويعزو كثرة العقائد والأفكار الى هذا الأمر بالذات. وهناك اختلاف بين الباحثين في تفسير هذا الشعر، ولكن الذي لا اختلاف فيه هو ان الوصول الى الله تعالى ونيل مقام الفناء، امر لا يتحقق لكل أحد، ولا يمكن تجاهل الاختلاف القائم بين الناس ضمن هذا الاطار، ولذلك قيل:

«الطرق الى الله بعدد أنفاس الخلائق».

تحدث ابن سينا في حقل العرفان واستعرض مقامات السالكين باسلوبه الخاص، وقلما استخدم ضمن ذلك الاصطلاحات المتداولة لدى أهل العرفان.

مر على وفاة ابن سينا نحو عشرة قرون، وظهر خلال هذه الفترة الطويلة الكثير من العرفاء والمتصوفة في العالم الاسلامي وخلفوا الكثير من الآثار المهمة، ولم نجد بينهم من انبرى لانتقاد آراء ابن سينا وكلماته المتصلة بالمقامات العرفانية.

ومن ذلك نستشف ان ما ذهب اليه ابن سينا على صعيد مقامات ومراتب أهل السلوك والعرفان، يحظى برضا وتأييد هذه الطائفة.

والأمر الجدير بالاهتمام ايضاً هو ان هذا الأمر لم يقتصر على هؤلاء فقط، بل اعترف حتى خصومه ومعارضيه بأهمية موقفه في هذا المجال وأشادوا به.

الامام فخر الدين الرازي وكما نعلم منتم الى المذهب الأشعري، ويعد من أشد خصوم ابن سينا ومناوئيه، ولذلك سعى جاهداً لنقد مواقفه الفكرية والفلسفية. ورغم ذلك نجده يتحدث عن النمط التاسع لكتاب «الاشارات والتنبيهات» بطريقة اخرى، ويصفه بأنه مهم ومعتبر، وهذا ما يمكن ملاحظته في العبارة التالية:

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٩٤.

«ان هذا الباب أجلّ ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده»[١].

وهكذا نلاحظ ان الفخر الرازي يؤكد على ان ابن سينا قد رتب علم العرفان والتصوف ونظمه بطريقة لم يسبقه اليها أحد من قبله، ولم يلحقه فيها أحد من بعده.

طبعاً هذا الكلام لا يعني أن مقام ابن سينا أسمى من مقام سائر العرفاء، بل يعني ان ابن سينا فاق الآخرين في اسلوب تنظيم المقامات الصوفية وتبويبها.

وكان ابن سينا على علم بهذه الحقيقة ايضاً ويدرك انه قد تحدث على الوجه الصحيح، بل وفي احسن وجه، في مقامات أهل السلوك والتصوف، ولذلك نراه يقول في نهاية النمط العاشر من كتاب «الاشارات والتنبيهات» في صيغة الوصية مايلي:

«خاتمة ووصية ايها الأخ، اني قد مخضت في هذه الاشارات عن زبدة الحق وألقمتك خفي الحكم في لطائف الكلم، فصنته عن الجاهلين والمبتذلين. ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدراية والعادة وكان صغاء مع الفاغة او كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم. فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وينظر الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجاً مجزأً مفرقاً تستفرس مما تسلفه لما تستقبله، وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج لها ليجري فيما يأتيه مجراك متأسياً بك، فان أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلاً»[٢].

وهكذا نرى ان الشيخ الرئيس ابن سينا يشير في هذه الكلمات الى تلك الحقائق التي اوردها في كتاب «الاشارات والتنبيهات»، ويعبر عن اعتقاده

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٦٣.

(٢) نفس المصدر، النمط ١٠، ص ٤١٩.

بضرورة عدم وضع هذه الحقائق بين يدي غير أهلها او تقديمها لمن لا يـملكون الاستعداد. ليس هذا فحسب، بل انه لم يثق حتى بوضعاء الفلاسفة واولئك الهمج الرعاع الذين ينعقون مع كل ناعق.

ولاشك في ان ما عبر عنه ابن سينا بالحقائق والتي طالب بعدم الافضاء بها الى غير أهلها، ليست من نمط الفلسفة المشائية. بل انهـا حقائق عرفانية لا يستطيع الوصول اليها سوى اهل السلوك والعرفان، لأن الطريق الذي يؤدي اليها، ينبغي ان يطوى بخطوات صادقة.

٧
أمارات العرفان في آثار العامري والتوحيدي

أشرنا في المباحث المتقدمة الى اضطلاع كل من الفارابي وابن سينا بالشؤون العرفانية، فضلاً عن ريادتهما للفسلفة.

والفاصل الزمني بين حياة كل من هذين الفيلسوفين الكبيرين، لا يعد كبيراً في مقياس التاريخ، غير انه يؤلف جزءاً كبيراً ومهماً من القرن الرابع الهجري، حيث يمكن عد هذا القرن أفضل القرون الاسلامية من حيث التطور الفكري والازدهار الثقافي.

الحوادث التي شهدها هذا العصر، كانت كبيرة ومدهشة بحيث لا يمكن تجاهل حتى أصغر لحظاتها.

الحركة المستمرة للتاريخ، هي بالشكل الذي يمكن ان يكون للحظة تاريخية ما من الأهمية والتأثير ما يفوق الاعوام بل وحتى القرون التي ليست سوى مرور للزمن لا غير.

الفاصل الزمني بين الفارابي وابن سينا، متصل بجزء من تاريخ شهد فيه العالم

الاسلامي الكثير من الأحداث والوقائع والتحولات، بحيث حظي كل حدث فيه بأهمية خاصة.

ولسنا في معرض استعراض تلك الحوادث والوقائع، بل نكتفي بالاشارة الى ان هذه الفترة الزمنية قد شهدت ظهور مفكرين كبيرين، لم تبحث أفكارهما كما يليق وينبغي، وهما:

١ ـ أبوالحسن العامري.

٢ ـ أبوحيان التوحيدي.

وكان أبوحيان التوحيدي من تلامذة أبي الحسن العامري (ت ٣٨٠ هـ) في العلوم العقلية والمباحث الفلسفية، وأخذ عنه الكثير.

وفضلاً عن تتلمذ التوحيدي على ابي الحسن العامري، أخذ ايضاً عن يحيى بن عدي وأبي سليمان السجستاني وغيرهما علم المنطق والفلسفة.

أشار التوحيدي في كتابه المهم «المقايسات»، كثيراً الى ابي سليمان المنطقي السجستاني، مشيراً الى مناظراته معه.

صحيح ان اسم أبي سليمان السجستاني ونمطه الفكري، يلاحظان بكثرة في آثار أبي حيان التوحيدي، ولكن لا يمكن تجاهل الحقيقة التالية وهي ان هناك الكثير من الشبه والتماثل بين شخصية هذا المفكر المتحمس وبين شخصية ابي الحسن العامري.

من اوجه التشابه بين هذين المفكرين الاسلاميين هو ان ابا الحسن العامري استعرض بعض أفكاره تحت عنوان «النسك العقلي والتصوف الملّي»، مشيراً من خلال هذا العنوان الى معقولية الأحكام الالهية والافاضات الاشراقية، ومؤكداً على ان المعقول يوجب تزكي الروح وقربها من الله.

اي ان ابا الحسن العامري كان يعتبر النسك العقلي والتأمل في المعقولات شكلاً من أشكال التصوف والسلوك. والأمر الذي لا شك فيه هو ان من يعتبر التأمل في المعقولات شكلاً من أشكال التصوف، لابد ان يعتبر الطريقة الصوفية بمستوى

اسلوب الفلاسفة ومن نمطه.

واذا كان ابوالحسن العامري قد تحدث عن «النسك العقلي والتصوف الملّي»، فقد تحدث أبوحيان التوحيدي عن الحج العقلي وذلك في رسالة له تحمل عنوان «الحج العقلي اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي».

انتخاب هذا العنوان يكشف عن ان ابا حيان التوحيدي يعتقد كأبي الحسن العامري بـ «النسك العقلي» وانطلاقاً من نمطه الفكري الى العلاقة بين العقل والنفس والطبيعة، ويبحث ضمن هذا الحقل الكثير من المسائل الحيوية المهمة، حتى انه يؤكد في كتاب «السعادة والاسعاد» على ان النفس تستعين بالعقل وتعين الطبيعة[١].

ويعتقد العامري ايضاً بأن العقل ناموس النفس، والنفس خادمة العقل. وحينما تخدم النفس العقل، يظهر فيها نوع من النقاء والتنور. غير ان هذا النور ينطفئ عندما تتخلى عن خدمة العقل الأمر الذي يؤدي الى تبدد نقائها. وحينذاك يظهر الجهل ويشيع الفساد.

ويؤكد أبوالحسن العامري على استحقاق النفس الناطقة لخلافة الله، ويرى بأن هذا المقام العظيم لا يستحقه الا ذلك الذي يلعب دوراً في اعمار العالم السفلي، ولديه مقام سام الى الأبد في العالم العلوي. ويقول بأن هذه الخصوصية لا توجد الا في الموجود الذي تُلاحظ فيه كدرة العالم السفلي، وصفاء العالم العلوي.

اي انه يرى بأن خليفة الله تعالى هو ذلك الذي تتحقق في جوهره الوجودي اولى المعاني الروحانية وآخر المعاني الجسمانية. وهذا ما يتمثل في الموجود الذي يعد ملتقى الاقليمين وموضع اتصال العالمين[٢].

وهذا ما دفعه بالذات لتفسير معنى النبوة وتشبيهها بخط يتصل بالعالم الروحاني من جهة، وبعالم الجسم من جهة اخرى. وفي هذا السياق يجد الوحي معناه أيضاً،

---

(١) العامري، السعادة والاسعاد، تحقيق مجتبى مينوي، ص ١٨١.

(٢) ابوالحسن العامري، الأمد على الأبد، ص ١٣١.

اي انه عبارة عن تنزل المعنى من عالم الغيب الى عالم الشهود.

ابوالحسن العامري يرى ان النفس الناطقة وان كانت في بادئ الأمر قرينة القالب ومغلوبة من قبل حواسها الظاهرية، الا ان نور العقل غير منفصل عنها تماماً، لأن العقل يعد أمراً ذاتياً للنفس.

ولابد من الالتفات الى ان النفس الناطقة ورغم استعانتها بنور العقل باستمرار، الا انها لا يتاح لها بلوغ العوالم العلوية ما لم يساعدها نور الدين واشراق الفضائل. ويستعين العامري بمثال لتوضيح فكرته هذه فيقول بأن بذور النباتات، تمتلك على نحو الاجمال والكمون جميع المراحل التكاملية للموجود النباتي، الا انها لا تستغني عن مساعدة البستاني من اجل اظهار الأوراق والأزهار والثمار.

ثم يقول بعد ذلك بأن النفس الناطقة تمتلك هي الاخرى بالقوة وبحسب النور الذاتي جميع الفضائل والكمالات، لكنها بحاجة الى الدين والحكمة من أجل أن تأخذ تلك الفضائل والكمالات طابع الفعلية[١].

اذن وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن ابا الحسن العامري لا يرى اي تضاد بين الدين والعقل قط، ويعتبر العقل صورة النفس الناطقة، ويصفه بأنه يستعين بنور الوحي والنبوة دائماً.

ولابد من التذكير في هذا المضمار بأن الفيلسوف حينما لا يجد تضاداً ولا تعارضاً بين العقل والدين ويعتقد بأن العقل بمقدوره الاستعانة بالافاضات الربانية والاشراقات الرحمانية فلابد من إيمانه بانفتاح طريق العرفان وصواب مسلك التصوف أيضاً.

العامري لا يؤمن فقط بالانسجام بين العقل والدين، بل يعتبر النفس الناطقة ملتقى عالمي الغيب والشهادة وخليفة الله في عالم الوجود أيضاً.

---

(١) نفس المصدر.

ابوحيان التوحيدي وانطلاقاً من كونه من تلامذة ابي الحسن العامري، فقد تأثر بأفكاره. اضف الى ذلك انه كان على معرفة كاملة بأفكار أبي سليمان السجستاني الذي كان لا يؤمن ـ وعلى العكس من العامري ـ بالتوفيق بين الفلسفة والدين.

التوحيدي تأثر في هذه الفكرة بالسجستاني الى حد ما، حيث نراه في بعض آثاره ينظر بعين الارتياب الى التوفيق بين الدين والفلسفة. ورغم ذلك كان فيلسوفاً أديباً متحركاً، ملتزماً بالفلسفة والاستدلال العقلي، فضلاً عن انه لم يكن متساهلاً في التزامه الديني.

لأبي حيان التوحيدي رسالة «في العلوم»، نلاحظ فيها مدى اهتمامه بالفلسفة والمنطق، وقد كتبها في الرد على اولئك الذين يعتقدون بعدم وجود اي نوع من الصلة بين الفلسفة والمنطق من جهة وبين الدين من جهة اخرى، واستحالة الانطلاق من الفلسفة الى الدين او من الدين الى الفلسفة.

ورغم ان التوحيدي كان من أهل الأدب ومتقدماً على الكثير من أدباء عصره، الا انه كان شديد النزعة نحو الفلسفة والعلوم العقلية أيضاً، وكانت لديه مناقشات مع لفيف من فلاسفة عصره. وكان شديد التحرك بحيث لم يدع له ذهنه الوقاد وطبعه المحب للاستطلاع فرصة الهدوء والسكون. لم يكن لأبي حيان التوحيدي نظام فكري وفلسفي متناسق ومنسجم، غير ان أفكاره بشأن الفلاسفة والنمط الفكري لأهل زمانه والتي وردت في العديد من آثاره، ذات أهمية تاريخية كبيرة[١].

ولا نريد ان نبحث هذه الآثار العديدة المتنوعة، غير ان الذي لا بد من الاشارة اليه هو انه لم يكن فيلسوفاً واعياً ومفكراً حراً فحسب، بل كان مسلماً ملتزماً وسالكاً لطريق الحق أيضاً.

---

(١) راجع: علي رضا ذكاوتي، أبوحيان التوحيدي.

تحدث في كتاب «الصداقة والصديق» عن حقيقة الصداقة وقال بأن الصداقة الحقيقية لا تتحقق الا بين أهل الدين.

يمكن أن نستشف مما ذهب اليه التوحيدي في هذا المضمار مدى الدور الأساسي الذي كان يوليه للدين في المجتمع الانساني، ومدى اعتقاده بفاعلية المؤمن ضمن هذا الاتجاه. ولذلك نراه وبفعل ما كان يتميز به من طبع حساس وبصيرة ثاقبة، كيف تصدى لألوان الاجحاف الاجتماعي، وهبّ بقلمه البليغ لتوجيه الانتقادات الحادة للأوضاع والأشخاص. ولذلك تعرض بسبب هذه المواقف الجريئة للكثير من المشاكل والمصاعب وألوان المعاناة.

لهذا المفكر الكبير كتاب مهم يحمل عنوان «مثالب الوزيرين» انبرى فيه لانتقاد وزيري زمانه القديرين وهما: ابن العميد، وابن عباد، معبراً من خلال هذا الكتاب عن تذمره الصريح من الأوضاع التي كان عليها عصره والظروف التي كان يعاني منها المجتمع. وقد دفع موقفه هذا بالبعض الى وصمه بالتشاؤم وحدة الطبع.

عبدالرحمن بدوي، وصف في مقدمته على كتاب «الاشارات الالهية» لابي حيان، هذا المفكر بالتشاؤمية والحدة في الطبع، محاولاً من خلال ذلك ان يشبهه بـ «كافكا».

وليس بدوي هو الوحيد الذي وصفه بهذه الصفات، بل اتهمه بها الكثير من الكتاب القدامى بما فيهم كتاب عصره بل وألصقوا به حتى تهمة الكفر والزندقة.

والحقيقة هي ان الكثير من هذه الأحكام غير صحيحة، ولابد من البحث عن مصدرها في سوء الفهم الذي لدى مُصدريها. فالرجوع الى التاريخ يكشف عن ان معظم المفكرين الأحرار لاسيما أصحاب الآراء الصريحة وغير الملتوية، يتعرضون دائماً لشتى انواع التهم والادانات الباطلة.

رأينا من قبل ان أبا حيان التوحيدي وجه الانتقادات الصريحة الحادة لأرباب القدرة وأصحاب النفوذ، وأماط اللثام عن الوان الفساد الاجتماعي السائدة في عصره، وفضح الكثيرين ضمن هذا الاتجاه. ومن الطبيعي ان يتعرض في ظل مثل

هذه المواقف الجريئة الى سهام الاتهام وخناجر الافتراء.

وكان ابوحيان على علم بذلك ويدرك جيداً ان المفكر حينما يتحدث بصراحة ويزيح الستار عن المثالب القائمة ويؤشر على الأزمات الاجتماعية، لابد ان يتعرض للمشاكل والتحديات. تساءل أبوحيان في المسألة الثامنة والثمانين من كتاب «الهوامل والشوامل» عن كثرة الجهلاء وندرة العقلاء، وعدها «ملكة المسائل».

وتحدث في مقدمة الجزء الثالث من كتاب «البصائر والذخائر» عن انه يعيش في زمان ليس فيه امام عادل وزاهد ورع. والغني لا يهب والفقير لا يصبر، والصديق لا ينصر، والجار لا يستر، والجاهل لا يتعلم، والعالم لا يتقي، والقاضي لا يعدل، والشاهد كذاب، والتاجر متقلب.

قام أبوحيان في أواخر حياته باحراق كتبه اعتقاداً منه انه لا يوجد من بعده أحد ينتفع بها وانما ستقع بيد من سيتخذها لعبة وتصل الى من يتخذها ذريعة لاراقة ماء وجهه. ويعتقد البعض ان ابا حيان قد أحرق آثاره خلال أزمة نفسية حادة عصفت به. وقد وصلت الى ايدينا، آثاره التي سبق ان استنسخها النساخ[1].

وأشار عبدالرحمن بدوي في مقدمته على كتاب أبي حيان «الاشارات الالهية» الى هذا الأمر أيضاً وعده من وجوه التشابه بين التوحيدي والمفكر الغربي «كافكا». ويقول بدوي اذا كان أبوحيان قد أحرق كتبه بفعل اليأس والتشاؤم، فقد أوصى «كافكا» بعدم نشر آثاره بفعل التشاؤم واليأس من الحياة.

الذي يبعث على الدهشة هو ان بدوي يستند فيما ذهب اليه برسالة لا تنسجم كثيراً مع فكرته التي خرج بها. وكان ابوحيان قد كتب هذه الرسالة في الرد على الاعتراض الذي أثاره أبوسهل علي بن محمد.

فالقاضي ابوسهل قد بعث رسالة الى التوحيدي يلومه فيها على احراقه لكتبه ومصنفاته، فرد عليه التوحيدي في رسالة جوابية يدافع بها عن خطوته تلك

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٨.

ويذكر العديد من الأسباب والعوامل التي دفعته لاتخاذها.

صحيح ان هناك بعض الملاحظات في رسالة أبي حيان التوحيدي للقاضي أبي سهل التي قد تبدو قريبة الى ما ذهب اليه عبدالرحمن بدوي، غير ان فيها الكثير من النقاط الاخرى التي تدل دلالة اكيدة على خلاف فكرة بدوي.

العامل الأول الذي تحدث عنه ابوحيان التوحيدي ضمن العوامل التي دفعته لحرق كتبه هو قوله بأن الهدف من العلم هو أداء العمل، والهدف من العمل الوصول الى منزل النجاة والسعادة. فاذا كان العمل أقل من العلم، فلابد ان يصبح العلم عباً ثقيلاً على كاهل العالم وطوقاً ثقيلاً في عنقه. لذلك لابد من الاعتراف بأن هذه الكتب ستدعو الناس الى شيء لم يعمل بها كاتبها. وهذا ما يمكن أن يعد نوعاً من النفاق. لذلك لجأ كاتبها الى احراقها لقلة فائدتها من جهة وللقضاء على آثار النفاق من جهة اخرى.

والعامل الآخر الذي ذكره التوحيدي هو ان احراق الآثار والكتب والقضاء عليها لم يكن بالأمر الجديد، بل طالما قام به الآخرون من قبله.

وينم هذا عن انه قد اتخذ الآخرين الذين سبقوه في حرق او اتلاف كتبهم ومصنفاتهم، اسوة في حرقه لآثاره.

ومن الشخصيات التي قال التوحيدي انها احرقت كتبها أو أتلفتها مايلي:

١ ـ ابوعمرو بن العلاء اللغوي، وكان لغوياً وأديباً بارزاً.

٢ ـ داود الطائي، وكان يعرف بتاج الأمة ويعد من كبار الزهاد والفقهاء. وقد ألقى بجميع كتبه في البحر، وقال مخاطبها وهي تبتعد عنه: كنت دليلاً حسناً لي، اما بعد الوصول يعدّ التوقف في الدليل الماً وركوداً.

٣ ـ يوسف بن أسباط.

٤ ـ ابوسليمان الداراني. وقيل انه حينما القى كتبه في التنور خاطبها قائلاً:

«والله ما أحرقتك حتى كدت أحترق بك»[١].

٥ ـ سفيان الثوري.

٦ ـ ابوسعيد السيرافي، وكان من شيوخ أبي حيان التوحيدي.

اذن على هذا الضوء باستطاعتنا أن نقول بأن احراق ابي حيان التوحيدي لآثاره ومؤلفاته لم يكن بدافع اليأس والتشاؤم، وانما بفضل نوع من التواضع والوعي.

نحن لا ننكر انه كان مستاءً من أوضاع عصره ومتذمراً من بعض أصحاب القوة والنفوذ، غير ان الانتقادات التي وجهها الى هؤلاء والتذمرات الذي أبداها من عصره، كانت على صلة بذهنه الوقاد وطبعه الحساس، وليس بمستطاعنا ان نعزوها الى اليأس والتشاؤم قط.

أبوحيان يعتقد ان الكلام حينما يسطر على الورق أو يسجل في لوح من الألواح، يتقيد صاحب الكلام ويقع في مأزق. في حين ان الكاتب الحر هو ذلك الكاتب الذي لا يقع أسيراً في قبضة آثاره وكلماته. وقد عبر عن هذه الفكرة في العديد من المواضع وبمختلف العبارات ومنها العبارة التالية:

«الكتابة زفرة فاطلقها مع مرسلات الريح، أما إن أسلمتها الى الثابت فقد تحجرت أبداً، وفي التحجر الموات»[٢].

فالكتابة والتفكير عند هذا الأديب الفيلسوف، نوع من التنفس الذي يتحتم ان يجري في الهواء النقي الطليق.

ومن هذه العبارة وأمثالها ندرك ان ابا حيان التوحيدي يولي أهمية كبيرة جداً للحرية ويعتقد ان العيش في المجتمع الانساني لون من الوان الابداع الروحي. اي ان الحياة من وجهة نظره خلق للثقافة، وخلق الثقافة يجري في ظل حركة تاريخية دائمة ومستمرة. لذلك نراه قد ابتعد عن كل تقيّد وتحجر وجمود معتبراً حتى خط

---

(١) راجع مقدمة عبدالرحمن بدوي على الاشارات الالهية، ص ٢٤ ـ ٣٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٥.

الكلمات على الورق حبساً للأفكار وتجميداً لها.

المواقف التي نلاحظها لأبي حيان في آثاره وكتاباته تكشف عن ان التكامل الذي يفهمه غير التكامل الذي يفهمه الآخرون. فالتكامل عنده ليس ان الشيء حينما يُكتب فقد كُتب الى الأبد، بل يعتقد ان التكامل عبارة عن عودة العقل الى ذاته ومجابهته لنوع من التجدد والتحول الدائم على أساس الاصول والمبادئ الاولى.

فحينما يعتبر الكتابة حبساً للفكر، ينبغي ان يشير الى الحقيقة التالية وهي ان الفكر لا يتوقف قط، والعقل يطوي مرحلة التكامل من خلال العودة الى ذاته وعلى ضوء المبادئ الاولى، مكتشفاً في كل مرة وجهاً جديداً للحقيقة.

كان سقراط ـ الفيلسوف اليوناني الكبير ـ لا يؤمن بكتابة أفكاره. وكان يطرح الأفكار الحية الفاعلة على ابناء بلاده من خلال الاسلوب الديالكتيكي.

ولسنا في معرض الحديث عن الاسلوب السقراطي او ان نقارن بين أبي حيان التوحيدي وسقراط من حيث النمط الفكري، لكن الذي يهمنا هو التأكيد على ان احراق التوحيدي لكتبه لم يكن معلولاً لليأس او التشاؤم من الحياة. لذلك ليس مبرراً مقارنة شخصيته بشخصية المفكر الغربي «كافكا» او الكاتب الايراني «صادق هدايت».

طبعاً، لا ريب في ان التوحيدي كان يتميز بطبع حساس، سريع التأثر بالحوادث والظروف والملابسات الاجتماعية. غير ان التألم السريع وردود الفعل الشديدة ازاء الاوضاع الاجتماعية المضطربة وغير الطبيعية، أمر لا يمكن ان تطيقه الشخصيات الظريفة الذكية. غير ان هذا التألم بمقدوره أن يترك آثاراً تختلف باختلاف الأشخاص. فقد يكون لديه تأثير خاص على روح اولئك الذين يتميزون بايمان خالص ومعرفة صحيحة بالله، فيقربهم الى مقام القرب الالهي.

فالعارف المعروف جلال الدين الرومي يعتقد ان جور الخلق وجفاءهم وسوء طبعهم، امور تدفع المرء للتوحيد، وتقطع الآمال التي يعلقها على الامور المادية

الفانية فيتجه الى الله تعالى بكل قواه وبجميع همته.

كتاب «الاشارات الالهية» يكشف بشكل واضح عن مدى توجه أبي حيان التوحيدي الى الله تعالى، وعن اللغة التي كان يتضرع بها اليه. كما يكشف هذا الكتاب أيضاً عن بلاغته ونضجه الفكري والنفسي.

تحدث أبو حيان في هذا الكتاب عن تجاربه الشخصية وأحواله الروحية وكشف فيه عن الاستقلال الفكري الذي لديه. واسلوبه في هذا الكتاب من الروعة والجمال والرصانة بحيث شبهه البعض بمزامير داود (ع)، بل قال البعض بشكل صريح انه قد وقع فيه بالفعل تحت تأثير مزامير داود واستوحى أفكاره منها.

تجاربه المرة المؤلمة طوال حياته، وحالة التسليم المحض لله التي كانت لديه، وكذلك اسلوبه وطبيعة كلماته خلال مناجاته وأدعيته، من بين الامور التي دفعت بالبعض الى تشبيه كتاب «الاشارات الالهية» بمزامير داود.

كان التوحيدي على علاقة حميمة بأبي علي عيسى بن زرعة، وقد لازمه لفترة طويلة من الزمن. ولم تكن النقاشات والمباحثات بين هاتين الشخصيتين طوال هذه المدة، غير مثمرة ولا عقيمة، وقد حصل بين الاثنين نوع من التلاقح الفكري.

واذا ما علمنا بأن ابن زرعة كان من كبار رجال المسيحية، فليس من المستبعد أن يكون قد حصل عن طريقه على آيات العهدين القديم والجديد. كما لا يُستبعد أيضاً تأثر طبعه الشاعري وحالاته الصوفية بالكتب المقدسة التي سبقت الاسلام.

طبعاً مثلما تأثر ابو حيان التوحيدي بأبي علي عيسى بن زرعة، تأثر ابن زرعة بأفكار هذا الأديب والفيلسوف الاسلامي أيضاً. اضف الى ذلك ان العهدين القديم والجديد قد تُرجما الى اللغة العربية في القرن الثالث الهجري من قبل حنين بن اسحاق.

وكان المفكر الاسلامي الشهير ابو عثمان الجاحظ قد أبدى اهتماماً نحو العهدين القديم والجديد وأشار في رسائله الى الآيات الانجيلية.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو انه حينما يدور الحديث عن وجود تشابه بين كتاب «الاشارات الالهية» لأبي حيان التوحيدي والمزامير المنسوبة لداود، ليس الهدف من ذلك التشكيك في اصالة آثار هذا المفكر الاسلامي. فالاهتمام بالمتون القديمة والافادة منها علمياً وتحقيقياً، ليس لا يقلل من اصالة الآثار فحسب، وانما يضفي عليها مزيداً من الرصانة والقوة.

انه لتوهم كبير لو تصور أحد ان بالامكان البدء من الصفر. فأولئك الذين يدعون الاستقلال الفكري ويتبجحون بالاصالة دون الالتفات الى آثار الماضين والتأمل فيها، يتميزون بالسطحية الفكرية والسذاجة في الرؤية.

ابو حيان لديه العديد من الآثار التي يصوغ في كل أثر منها جواً فكرياً خاصاً. ويتميز كتاب «الاشارات الالهية» ضمن هذا الاطار بصبغة خاصة جداً، بحيث يمكن ان نفهم من خلال عباراته نزعة ابي حيان لعالم التصوف والعرفان وقربه من هذا العالم.

انطلق هذا الأديب الفيلسوف في هذا الكتاب للدعاء، وتحدث مع الله تعالى بطريقة قلما تُلاحظ في الكتب التي سبقته.

طبعاً لهذا الأديب العديد من الكتب في حقل التصوف والعرفان، عرض في كل منها مسألة مناجاة الله تعالى باسلوب جميل رائع، غير ان كتاب «الاشارات الالهية» يتقدم عليها جميعاً زمنياً، ولذلك انفرد بفضل التقدم أيضاً.

ويقول عبد الرحمن بدوي في مقدمته على هذا الكتاب انه أول نموذج في الأدب الصوفي وقد تأثر به العديد من المتصوفة كالصوفي الكبير صدر الدين القونوي في كتابه «مناجاة الفرد الكامل»[١]. ويؤكد بدوي على ان التفاوت الوحيد بين أثر صدر الدين القونوي وبين ما ألّفه ابو حيان التوحيدي هو امتزاج أثر القونوي بالاصطلاحات الفلسفية والعرفانية وغلبة الطابع الفلسفي ـ العرفاني عليه.

---

(١) كتاب مخطوط، يحفظ في المكتبة الظاهرية بدمشق برقم ٥٨٩٥.

ويبدو ان كلام عبد الرحمن بدوي عن شخصية ابي حيان وأفكاره، لا يخلو من نوع من الافراط والتفريط، لأنه من جهة يشبهه بالمفكر الغربي «كافكا» من حيث اليأس والتشاؤم، ومن جهة يعتبر كتابه «الاشارات الالهية» أول نموذج بارز للدعاء والمناجاة الصوفية.

العارفون بمعنى المناجاة الصوفية يعلمون جيداً أن الذي لديه هذه الأحوال، لا يمكن ان يقع ضمن طائفة المتشائمين واليائسين، ولا يمكن ان يشبه شخصيات مثل «كافكا».

اذن فالحكم الصحيح العادل يقتضي القول بأنه ليس يائساً ولا متشائماً. هذا من جهة، ومن جهة اخرى لا يُعد كتابه «الاشارات الالهية» نموذجاً اولاً للمناجاة الصوفية. ولو اراد أحد معرفة النماذج الصوفية الاولى البارزة فلابد له من الرجوع الى آثار شخصيات صوفية من قبيل الحارث المحاسبي، والحلاج، ورابعة العدوية.

ورغم ذلك لابد من الاعتراف بأن كتاب «الاشارات الالهية»، من بين الكتب التي تُشم من الفاظها وعباراتها رائحة المعنوية التي تعطر مشام روح الانسان، وتعكس الكثير من التجارب الروحية العميقة. ولذلك يحظى هذا الكتاب بأهمية في تاريخ التصوف والعرفان. ومن يتجاهل هذه الحقيقة يرتكب خطأ تاريخياً فاحشاً.

أبو حيان التوحيدي كان على علم بأهمية كتابه «الاشارات الالهية»، ودعا لغة هذا الكتاب بلغة التصوف. وعد التصوف شاملاً لأنواع الاشارات وأقسام العبارات حين قال:

«يا هذا لسان التصوف، والتصوف اسم يجمع أنواعاً من الاشارة وضروباً من العبارة، وجملته التذلل للحق»[١].

ومن الواضح أنه حينما يتحقق التذلل للبارئ تعالى، يتحقق التسليم له أيضاً.

---

(١) ابو حيان التوحيدي، الاشارات الالهية، ط الكويت، ص ١٤٢.

وسبق ان ذكرنا بأن معظم ما هو وارد في كتاب «الاشارات الالهية»، ذو طابع المناجاة والدعاء والتضرع. وقد تضمنت تلك المناجاة الكثير من القضايا العرفانية المهمة. ويمكن ان نلاحظ ذلك في المناجاة التالية:

«الهنا كيف نطلبك وأنت قبل الطلب موجود؟ أم كيف نجدك وأنت بعد الطلب مفقود؟ لستَ مفقوداً بالعين ولكنك مفقود عن العين. ولستَ موجوداً بالعقل ولكنك موجود للعقل. وليس يلتبس أمرك الا على من حجبته عنك ولم تؤهله لمعرفتك ولا رأيته مستحقاً للاشارة اليك»[1].

ما ذهب اليه ابو حيان التوحيدي في هذه المناجاة جدير بالتأمل وانعام النظر.

فهو يقول «كيف نطلبك وأنت قبل الطلب موجود؟». فالطلب يصدق على الشيء اذا كان وجوده غير ظاهر. وبما ان الله تعالى نور الأنوار وأظهر من أي شيء آخر، فكيف نطلبه؟

ابو حيان التوحيدي يعلم جيداً بأن الذي هو أوضح الأشياء، لا يوجد أي معنى معقول ومبرر للبحث عنه وطلبه. ثم ان ما يحصل عليه الانسان بعد الطلب وما يقع في دائرة الادراك وقالب المقولة، ليس الله ولا يمكن عده حقيقة غائية.

التوحيدي على علم بهذه الحقيقة وهي ان العين او العقل او اي ادراك آخر، ليس بالامكان عدّه سبباً لوجود الله او فقدانه، كما يعلم ايضاً اذا كانت العين ـ كحس ـ عاجزة عن مشاهدة الله، الا ان وجوده تعالى ظاهر للعقل ومنكشف. ولا يشك فيه تعالى الا اولئك الذين يقبعون خلف حجاب الأنانية والغرور وحب الذات.

ويعلم التوحيدي أيضاً بأن الأنانية ناشئة من الجهل بالذات وعدم المعرفة بالنفس. وما لم يعرف الانسان نفسه، ليس بمقدوره ان يشفى من هذا المرض الخطير. وهناك كلمة مأثورة متداولة بين أهل الحكمة والمعرفة منذ القدم تقول:

---

(١) نفس المصدر، ص ١٣٣.

اعرف نفسك، فحينما تعرف نفسك تعرف الأشياء جميعاً.

وقال ابو حيان التوحيدي معلقاً على هذه الكلمة:

«زعمت الحكماء على ما أوجبته آراؤها ودياناتها ان من الوحي القديم النازل من الله تعالى قوله للانسان: اعرف نفسك فان عرفتها عرفت الأشياء كلها. وهذا قول لا شيء أقصر منه لفظاً ولا أطول منه فائدة ومعنى»[1].

وهكذا يعتقد التوحيدي ان كلمة «اعرف نفسك» قد نزل بها الوحي الالهي في العصور السالفة، دون أن يشير الى الشخص او الاشخاص الذين نزل عليهم هذا الوحي الالهي. لكنه حينما يؤكد على قدم نزول الوحي يعني انه لا يعرف من نزل عليه او عليهم الوحي.

كتب تاريخ الفلسفة تنسب العبارة السابقة لسقراط، وتعرضها كفكر فلسفي، غير أن ابا حيان ينظر اليها بما يفوق افق الفكر الفلسفي معتبرها من الوحي الالهي.

الفكر الفلسفي البشري مهما كان متعالياً، يمكن التحدث الى جانبه عن فكر آخر بمستواه وحتى أعلى مستوى منه. بينما يعتقد ابو حيان التوحيدي ـ وكما ذكرنا ـ بأن قول «اعرف نفسك» قول لا شيء أقصر منه لفظاً ولا أطول منه فائدة ومعنى. ومعنى هذا انه لا يوجد لفظ آخر او كلمة اخرى بمستواه. مما يشير الى كونها عبارة غير بشرية وأعلى من مستوى الفكر الفلسفي. وما كان أعلى مستوى من الفكر الفلسفي والبشري لابد وان يُعد معجزة من المعاجز، لأن المعجزة يأتي بها شخص ويعجز غيره عن الاتيان بمثلها، او بشيء في مستواها.

بتعبير آخر، فضلاً عن تدخل التحدي في ماهية الاعجاز، يُعد كذلك عجز الآخرين عن الإتيان بمثل المعجزة عنصراً أساسياً ايضاً.

لا نريد دراسة ماهية المعجزة، ولم يتحدث ابو حيان التوحيدي عن ماهيتها

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٧٦.

ايضاً، لكنه اكد على ان عبارة «اعرف نفسك» أعلى من المستوى الفكري الفلسفي والبشري. وحينما يعتبر هذه العبارة وحياً الهياً قديماً، انما يشير الى معجزتها على سبيل التلميح ايضاً.

المطلعون على كلمات اهل العرفان يعلمون ان معرفة الذات تمثل أساس السلوك وجوهر التصوف. وفي ظل هذه المعرفة للذات والنفس تُتاح معرفة الله تعالى.

وتحدثت المصادر الاسلامية عن المعرفة بالنفس، ودلت عليها بعض الآيات القرآنية والأحاديث، الا ان التوحيدي يعتبرها ـ وكما تقدم ـ وحياً الهياً قديماً، وأمراً استقطب اهتمام المعرفة منذ القدم.

ويمكن ان يُستشف مما ذهب اليه هذا الفيلسوف الأديب امراً آخر ذا اهمية كبيرة وهو ان الانسان في العهود القديمة كان لديه نوع من الاتصال بالله تعالى.

والأمر الذي لاريب فيه هو ان الاتصال بالله تعالى لا يتحقق بدون الدخول الى عالم الحضور. والمحصلة التي يمكن الخروج بها من جميع هذه المقدمات هي ان الانسان القديم كان يتعامل بالعلم الحضوري قبل اقباله على العلم الحصولي.

اولئك الذين يَزنون أهمية الانسان بميزان العلم الحصولي فقط، بمستطاعهم التحدث عن همجية الانسان وابتدائيته في العهود القديمة. اما اولئك الذين لديهم ايمان بالعلم الحضوري، فلا يتحدثون عن همجية الانسان القديم وابتدائيته، لأنه وان كان غير متطور على صعيد العلوم الحصولية، الا انه كان يعيش عالم الحضور وتوصل الى الكثير من الامور عن هذا الطريق.

ويُعد أبو حيان التوحيدي من أنصار هذه النظرية ويعتقد ان فكرة «اعرف نفسك» قد نزل بها الوحي الالهي الى الانسان القديم، وسلك هذا الانسان مسلك العلم الحضوري.

٨
الطريق الملتوي والملجأ الأخير

ربما ليس من باب المبالغة لو قلنا بأنه لا يوجد فردان متشابهان من جميع الجهات، بين جميع الأفراد الذين وضعوا أقدامهم في ميدان الوجود.

صحيح ان الانسان نوع واحد، ويشترك جميع الأفراد في الحقيقة الانسانية، الا انهم يختلفون من حيث الشخصية، والنمط الفكري، والفعلية الأخيرة التي يحصلون عليها.

الاختلاف بين افراد النوع الانساني في النمط الفكري، والشخصية، عظيم وواسع الى درجة بحيث لا نجد تماثلاً او تشابهاً من جميع الجهات حتى بين افراد المذهب الواحد او المدرسة الفكرية الواحدة.

فالاشعرية، حركة فكرية ومذهبية ظهرت في العالم الاسلامي، ودافع الكثير من المفكرين عن هذه الحركة الفكرية. وليس قليلاً قط عدد المفكرين الذين نشطوا في ظل هذه الحركة وخلّفوا الكثير من الآثار. ولسنا في معرض التحدث عن هؤلاء المفكرين، وانما نكتفي بالقول بأن ابا حامد الغزالي يُعد أحد أعظم مفكري هذا التيار. اذ انه فضلاً عن تنميته له، أحدث فيه الكثير من التطورات

والتغيرات. وكان أحد ابرز أساتذة المدرسة النظامية في بغداد، والتي كانت معقل الأشاعرة العلمي والتربوي.

ورغم هذا ينبغي عدم تجاهل الأمر التالي وهو ان أبا حامد الغزالي لم يكن وفياً للمذهب الأشعري في جميع الأحوال، فقد كان يتحدث باسلوب آخر وطريقة اخرى لا تنسجم مع الاصول الأشعرية في بعض الأحيان.

الغزالي، شخصية معقدة وغامضة في تاريخ الفكر الاسلامي، وكان في عملية صراع مستمر مع التطورات والانقلابات الفكرية.

هذا المفكر المثابر، كانت لديه حياة حافلة بالأحداث وكثيرة المنعطفات، ومر بالعديد من المراحل الفكرية التي تختلف فيما بينها اختلافاً جوهرياً.

وقلما نلاحظ في تاريخ الفكر الاسلامي مفكراً كان بهذا المستوى من التعرض لهذا اللون والحجم من التحولات الفكرية والنفسية. وهذه التحولات هي الطريق الملتوي الصعب الذي طواه الغزالي، حتى بلغ الملجأ في آخر المطاف.

كان من أهل المجادلة والمناظرة، وينزع للمساجلات بشكل عجيب، ويبحث كثيراً ويدقق في كل مسألة تعترضه وكل مشكلة تجابهه. وكان يقبل بشوق وحماس على كل كتاب، ويعطي رأيه في كل قضية.

كان الغزالي على استعداد لتغيير رأيه وفكرته، ولم يبخل بأي جهد من اجل اكتشاف الحقيقة وبلوغها. وصنّف في مختلف العلوم والمواضيع. وكان متمكناً من اللغتين العربية والفارسية. وقد أثر بقلمه الرائع ونثره السلس باللغتين العربية والفارسية على قرّاء آثاره كثيراً. وفاق الآخرين في تعدد آثاره وتنوع مصنفاته، وقلما نجد احداً يخلّف مثل هذه الحصيلة الضخمة من الكتب والرسائل خلال هذا العمر القصير.

هناك من ينعت الغزالي بنعت «أمير الكتّاب» ويقول بأن مؤلفاته تبلغ نحو ٣٠٠ كتاب ورسالة. ولا شك في ان آثاره لم تصل جميعاً الى أيدينا، كما ان بعضها لم يطبع الى اليوم. والآثار الموجودة حالياً لا تنفرد بموضوع او فن واحد. اذ انه

ألّف في العديد من الحقول والفروع والفنون.

وتُعد كتبه المنطقية لاسيما «معيار العلوم»، و«محك النظر»، و«القسطاس المستقيم»، من اهم الكتب المنطقية، لكنها وللأسف لم تجد الاهتمام المناسب من قبل المهتمين بالمنطق.

للغزالي نظرية خاصة في فن المنطق، لأنه يعتقد بأن هذا الفن قد نزل به الوحي الالهي على الرسل والأنبياء. لذلك سعى على ضوء هذا النمط الفكري استخراج مختلف أشكال البرهان وشتى صور القياس من الآيات القرآنية. وقد عمل ببراعة ضمن هذا الاطار، وأفلح في الكشف عن معرفته الكاملة بالموازين المنطقية.

ولا نريد ان نتحدث هنا عن صواب او خطأ نظرية الغزالي المنطقية والآثار التي يمكن ان تفرزها والنتائج التي قد تترتب عليها، وذلك لأننا تحدثنا عن هذا الموضوع في كتاب آخر(١).

ومن اهم المواضيع والحقول التي صنّف فيها الغزالي ما يلي:

الفلسفة، والكلام، والمنطق، والتفسير، والحديث، والفقه، واصول الأدب، والشعر، وعلم الاجتماع، وعلم الأخلاق، وعلم النفس، وخواص القرآن، وعلم المكاشفات، والوعظ، والاعتقاد والارشاد، والترهيب، والترغيب، والفلك، والشريعة والحقيقة، وعلم الحروف، وأسرار الروحانيات، وخواص الأعداد، ولطائف الأسماء الالهية، والكيمياء، والتصوف.

ومما يجدر ذكره هو ان الغزالي لم يعمر سوى ٥٤ عاماً فقط. ولو أخذنا بنظر الاعتبار مرحلة طفولته، والسنوات التي امضاها في الدراسة وتلقي العلم، وفترة مرضه، والزيارات العديدة التي قام بها للعديد من البلدان، لاتضح لنا الحجم الضخم للأعمال والآثار الفكرية التي انجزها.

ورغم ان هذا المفكر النشط انبرى للتحقيق والتأليف في شتى العلوم والفنون،

---

(١) يمكن الرجوع الى كتاب «المنطق والمعرفة عند الغزالي» تأليف الدكتور غلام حسين الابراهيمي الديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي، اصدارات دار الهادي.

إلّا انها جميعاً لم ترو غليله ولم تكبح جماح روحه المضطربة. والظمأ الشديد الذي كان لديه لادراك الحقيقة قد ألق به في وادي الفلسفة المضطرب بالحيرة. ولم يقرأ الغزالي الفلسفة رسمياً على أحد الأساتذة، إلّا انه انطلق مثابراً بعزم لا يكلّ لدراسة الآثار الفلسفية، فكان محصلة هذه الدراسة الحثيثة كتاب «مقاصد الفلاسفة».

الموضوعات التي تناولها هذا الكتاب تكشف عن انه ادرك مقاصد الفلاسفة وأهدافهم وأدرك المسائل الفلسفية على الوجه الصحيح. ولذلك يمكن القول بأنه قد عبّر عن حسن ذوقه من خلال اختيار عنوان «مقاصد الفلاسفة» لهذا الكتاب.

وبعد كتابة الغزالي لهذا الكتاب ونشره، هبّ لنقد المسائل الفلسفية، وعد بعض آراء الفلاسفة وأفكارهم مخالفة للاصول والعقائد الاسلامية، مسجلاً كل ذلك في كتابه الآخر «تهافت الفلاسفة»، معبراً بشكل صريح عن رفضه لآرائهم في عشرين مسألة.

انطلق الغزالي في هذا الكتاب الى ما هو أبعد من النقد العلمي والفلسفي، حيث أفتى بكفر الفلاسفة في ثلاث مسائل. وما ينبغي ان نشير اليه ضمن هذا الاطار هو اذا كان كتاب «مقاصد الفلاسفة» عاجزاً عن اشباع رضا الغزالي، فان تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» لم يعمل على تهدئة روحه ايضاً. فما كان يسعى اليه الغزالي ويطلبه باستمرار، لا يستحصل من خلال تأليف مثل هذين الكتابين.

لقد امضى الغزالي وقتاً طويلاً من عمره في بحث ودراسة العلوم النقلية الصرفة، الا انه لم يجد ما كانت تطلبه روحه. وكتب الكثير في علم الكلام وسعى الى تعزيز الاصول الاشعرية وترسيخها، الا انه لم يجد في كل ذلك ما يشبع حاجته النفسية.

فضلاً عن الآثار والكتب العديدة التي ألفها الغزالي، كان ناشطاً جداً في مقام العمل، وكثير المناظرات والسجالات مع مفكري مختلف المذاهب والنحل لاسيما مع الشخصيات الاسماعيلية، وقد سُجِّلت معظم تلك المناظرات.

ويبدو ان مناظراته وسجالاته الفكرية والكلامية، لم تبعث هي الاخرى الهدوء في نفسه ولم ترح ضميره. فالاستعداد الذاتي الذي كان لديه لادراك الحقيقة ليس باستطاعته ان ينتهي من خلال العلوم النقلية والكلام الأشعري، او عن طريق الحصول على منصب دنيوي.

كان الغزالي على علم باستعداده الذاتي ومدى تعطشه الى ادراك الحقيقة، وهذا ما يمكن ملاحظته في العديد من آثاره. ففي كتابه الصغير في الحجم الكبير في المحتوى «المنقذ من الضلال» شرح ساحر وصورة رائعة لما كان يحتدم في باطنه وأعماق نفسه من اضطراب.

ويستشف من مقدمة هذا الكتاب انه أجاب على سؤال أساسي لأحد أصدقائه عن الغاية من العلوم والمعارف. وتحدث الغزالي عن اختلاف الفرق والمذاهب والتفاوت فيما بين الطرق والمسالك مؤكداً على ان من الصعب الحصول على الحقيقة في ظل ذلك المشهد المرعب وفي غمار الميدان الدموي الذي تصطرع فيه اثنتان وسبعون فرقة.

الغزالي عبّر في هذا الكتاب عن اعتقاده بأن طريق التخلص من هذه الحرب الشعواء بين الفرق والتخلص من المهلكة هو الابتعاد عن التقليد والاقبال على عالم التحقيق والاستبصار:

«وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد الى يفاع الاستبصار»[١].

ومما يجدر ذكره هو ان التخلي عن التقليد وقطع طريق التحقيق، مهمة لا تتحقق بدون وجود نوع من الاستعداد. بل حتى اولئك الذين لديهم الاستعداد للتخلي عن التقليد ليس باستطاعتهم الانطلاق في آفاق الاستبصار والتحقيق

(١) ابو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق فريد جبر، ط بيروت، ١٩٥٩، ص ٩.

بدون أن تتوفر لديهم الجرأة الكافية. فمعظم الناس يعيشون على أساس التقليد، وقلما يوجد من هو متحرر من هذا القيد.

الغزالي سعى جاهداً للتحرر من قيد التقليد، ولم يتحقق له هذا التحرر بطريقة سهلة. وسنرى فيما بعد ما هي الأزمات الفكرية والنفسية التي واجهها، والحجم الكبير من المشاكل الحياتية التي صارعها، والغربة القاسية التي عانى منها.

تحدث الغزالي عن «الاستبصار» بديلاً للتقليد، وهي كلمة تدل على نوع من البصيرة الباطنية والاضاءة المعنوية. وما عناه الغزالي بالاستبصار ليس ادراك المسائل الفلسفية بالمعنى المصطلح، لأن ادراك مقاصد الفلاسفة والمسائل الفلسفية، لم يحقق للغزالي الهدوء اللازم. كما ان رفض الفلسفة لم يبعث في نفسه السكون والاطمئنان. ومعنى هذا ان الاستبصار الذي يعنيه الغزالي هو عالم العرفان والتصوف. فهذا العالم المعنوي هو ذلك الشيء الذي كان الغزالي يبحث عنه بشوق ولهفة ولم يقف لحظة عن طلبه.

مما يجدر ذكره هو ان الدخول الى عالم العرفان والانطلاق في هذا الأفق الذي لا نهاية له، أمر لا يتحقق للجميع بشكل واحد وطريقة متساوية. فثمة عرفاء قطعوا طريق المائة عام في ليلة واحدة. فهؤلاء ممن سرقتهم الجذبة المعنوية وأوصلتهم الى المقصود بسرعة مذهلة.

وهناك عرفاء تحملوا الصعاب والطرق الوعرة وعثرات الطرق القاسية، من اجل بلوغ كعبة الآمال. ويُعد الغزالي واحداً من اولئك الذين عانوا كثيراً في طريق الوصول للمطلوب وجابهوا الكثير من المزالق والعقبات.

لابد من الالتفات الى ان الانسان لا يتاح له بلوغ كعبة الآمال الا عن طريق المعرفة. ومما لاريب فيه هو ان المعرفة وضمن امتلاكها للعديد من المراتب والمراحل، لا تخلو من الخلل في بعض الأحيان وقد تختلط بما يشبهها من الوهم في احيان اخرى.

اذن اذا كانت المعرفة هي الطريق الذي يوصل الى المقصد النهائي، فالمراد

بالمشاكل والعقبات التي تعترض طريق السالك العارف، هي المشاكل والعقبات ذات الصلة بالمعرفة.

المشكلة العويصة الكبرى التي كانت تواجه الغزالي طوال حياته، هي مشكلة المعرفة، فكان يواجه التواءات طريق المعرفة ومنعطفاته باستمرار.

الغزالي يؤكد على قضية أساسية في مطلع كتاب «المنقذ من الضـلال»، وذلك حينما يقول:

«انما مطلوبي العلم بحقائق الامور. فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي. فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، فلا يقارنه امكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخـطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مـثلاً مـن يـقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وانكاراً. فاني اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة، فلو قال قائل لا بل الثلاثة اكثر من العشرة، لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه! فأما الشك فيما علمته، فلا»[1].

من هذه العبارة ندرك ان الغزالي يعتبر عنصر اليقين ضرورياً في حقيقة العلم، وانه لا يشك في الحقيقة العلمية حتى لو اراد صاحب الكرامة او المـعجزة اثـارة الشك في صحتها.

ويدخل الغزالي بعد ذلك مرحلة اخرى من مراحل المعرفة ويقول بأن العـلم الذي لا يفيد هذا الحد من اليقين، لا يُعد علماً معتبراً ولا يمكن الوثوق به اذ ليس بمقدوره ان يصون نـفسه مـن الخـطأ. ويـؤكد بـعد ذلك عـلى ان المحسـوسات والضروريات هي العلوم الوحيدة التي توجب اليقين والقطع.

طبعاً حينما يتحدث الغزالي عن الضروريات، يريد بها القضايا في الرياضيات

---

(١) نفس المصدر، ص ١١.

وأحكاماً من قبيل «امتناع اجتماع النقيضين».

اذن فالغزالي يصل في هذه الدرجة من المعرفة الى ان جميع العلوم والمعارف ـ عدا المحسوسات والرياضيات ـ غير قابلة للاعتماد. لذلك يقوم بعد هذه المرحلة بدراسة جديدة تتمثل في التأمل في المحسوسات والضروريات.

لكن الغزالي في هذه المرحلة من تأملاته، يواجه السؤال التالي: كيف يمكن الوثوق بالمحسوسات؟ وما هو الأساس الذي يقوم عليه الوثوق بما يستحصل عن طريق الحواس الظاهرية؟

فالغزالي كان كلما ازداد تأملاً في المحسوسات ازداد شكه في اعتبارها. فحاسة البصر ورغم انها اقوى من سائر الحواس، الا انه لا يمكن الاعتماد على ما يستحصل عن طريقها لأن هناك الكثير من الأخطاء التي ترتكبها كنظرتها الى الظل انه ساكن، لكنها سرعان ما تدرك بعد ذلك ان ما تصورته ساكناً، كان متحركاً.

كذلك حينما تنظر حاسة البصر في الليلة الظلماء الى جمال السماء، ترى كل كوكب من الكواكب صغيراً بحجم الدرهم، في حين تؤكد الموازين الفلكية والعقلية على ان بعض هذه النجوم والكواكب اكبر بكثير من حجم الارض.

وعليه فالكثير من مشاهدات حاسة البصر، مرفوضة من قبل معايير العقل. واذا ما ابطل العقل أحكام المشاهدات الحسية، فليس بمقدور أحد التحدث عن اعتبار المحسوسات، ولا مناص له من الاستسلام لحكم العقل.

وهكذا نرى ان الغزالي يفقد أحد موقفيه المحكمين اللذين يعتمد عليهما في طريق المعرفة. فكان قبل بلوغه هذه المرحلة الجديدة يعتمد على المحسوسات والضروريات فقط.

اذن وبعد فقدانه لعنصر المحسوسات، لم يبق لديه عنصر يعتمد عليه سوى الضروريات العقلية.

طبعاً لم تحل مرحلة اليأس بعد، ولازال الغزالي متخندقاً في خندق

«الضروريات العقلية» الحصين. غير انه لم يستمر طويلاً في هذه المرحلة اذ سرعان ما راح يواجه تحولاً عنيفاً جديداً.

ينبع هذا التحول من سؤال راح ينطلق من المحسوسات في أعماق نفس الغزالي يقول: الستَ ذلك الشخص الذي كان يثق بنا ويعتقد قبل ان تعرض هذه الحالة الجديدة عليك، غير ان ظهور حاكم العقل قد وجّه ضربة الى اعتبارنا؛ فاذا كان الأمر كذلك، فهل انت واثق من عدم وجود حاكم آخر بمقدوره أن يثير الشك في اعتبار العقل.

ولا شك في وجود ذلك الحاكم الأسمى والأفضل من العقل، والذي يتميز بدائرة نفوذ أوسع من دائرة نفوذ العقل.

وقد يقول البعض ان الكثير من الناس يجهلون وجود هذا الحاكم، ولا يعرفون مدى هيمنته وسعة دائرة نفوذه. ولابد من القول في الاجابة على ذلك ان عدم ظهور هذا الحاكم للكثيرين لا يعني عدم وجوده لأن الجهل بالشيء لا يدل على عدم وجوده.

وأصغى الغزالي بجميع مشاعره لصوت المحسوسات والادراكات الحسية واخذ يفكر فيها تفكيراً جاداً. فأخذ يقارن ذلك بما يجري في عالم المنام. فالانسان يشاهد في عالم المنام الكثير من الأشياء وتحصل له فيه العديد من الوقائع والأحداث، متصوراً انها جميعاً حقيقية ولا يبدي اي شك في صحتها، الا انه ما ان يستيقظ من النوم، حتى يدرك انها جميعاً غير واقعية ولا أساس لها قط.

اي ان الانسان ينظر الى عالم الرؤيا كعالم واقعي قبل تحقق حالة الاستيقاظ، لكنه ما ان يضع قدمه في عالم اليقظة حتى يدرك ان ما حدث له وشاهده في عالم المنام لم يكن سوى رؤيا فحسب.

اذن لو صار التفات الى النسبة بين عالم المنام وعالم الاستيقاظ لأدركنا بسهولة ان من الممكن ان يظهر لأرباب المعرفة عالم نسبته الى هذا العالم كنسبة عالم اليقظة الى عالم المنام.

وحينما يتحقق ذلك العالم للانسان، يدرك بشكل واضح وصريح بأن ما كـان يعتبره معقولاً ومنطقياً في هذا العالم، لم يكن سوى سلسلة من الأوهام والخيالات لا غير. ولربما ذلك العالم هو عين ما يدعوه اهل العرفان وأرباب التصوف بعالم المشاهدة والمكاشفة. فهؤلاء يقولون انهم حينما يغوصون في انفسهم ويـنفصلون عن عالم الحواس الظاهرية، تظهر لهم بعض الأحوال التي تختلف عما يحدث في هذا العالم المتعارف وعما يوزن بالموازين العقلية.

الغزالي يقول بأن ما يجده أهل التصوف عن طريق المشاهدة الباطنية هو ذات ما عبّرت عنه بعض الروايات بالموت. فهناك حديث يقول: «الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا»، لذلك يمكن القول على اساس هذا الحديث وعلى ضوء ما تم ذكره الى الآن ان الحياة في عالم الدنيا بالنسبة للحياة في عالم الآخرة كنسبة عالم المنام الى عالم اليقظة.

لذلك حينما ينتقل الانسان من الدنيا الى الآخرة، ستتضح له امور تختلف عما هو متحقق في هذا العالم. وهذا المعنى يمكن استشفافه ايضاً من الآيـة القـرآنـية الكريمة: ﴿فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾[1].

وعلى هذا الضوء يمكن بلوغ النتيجة التالية وهي ان ابا حامد الغزالي وبفعل سلوكه الفكري ونوع من التأمل الباطني قد اقترب من عـالم الشك، وسـقط في مصيدة السفسطة.

الغزالي يُعد أحد المفكرين المسـلمين الذيـن بحـثوا مسألة المـعرفة، وتحـدث بالتفصيل عن هذا الموضوع. وأعلن بصراحة ان علينا وقبل ادراك حقائق عـالم الوجود، ان ندرك ماهية المعرفة وحقيقتها، اذ ليس بمقدورنا ادراك حقائق العالم بدون ان يتوافر لدينا علم بحقيقة المعرفة.

ويمكن ان تُعد فكرة الغزالي هذه عين ما طرحه بعد الغزالي بقرون الفيلسوف

---

(١) ق، ٢٢.

الألماني المعروف «عمانوئيل كانت».

طبعاً المعرفة التي تحدث عنها «كانت» تختلف اختلافاً جوهرياً عن المعرفة التي تحدث عنها الغزالي، غير انهما يتفقان على ضرورة تحقق المعرفة نفسها قبل معرفة الحقائق الاخرى.

«كانت» ومن خلال طرح موضوع المعرفة، استطاع ان يتوصل الى نظام فلسفي منسجم، اما الغزالي فانه فقد جميع مواقفه الفكرية السابقة من خلال اثارة موضوع المعرفة، فسقط آخر المطاف في وادي السفسطة المرعب.

فالغزالي ومن خلال التأمل في قضايا المعرفة، اخذ ينسحب من مواضعه وخنادقه واحداً بعد واحد حتى لم يبق لديه سوى خندقي المحسوسات، والضروريات. لكن الأمر لم يدم طويلاً حتى بات يشك في هذين الخندقين أيضاً، ففقد كل ما كان لديه من مواقف فكرية وسقطت جميع الخنادق التي كان يحتمي بها، مرتمياً آخر المطاف في أحضان الشك الواقعي.

الشك الذي تولد لدى الغزالي لم يكن شكاً افتراضياً او وهمياً كما هو الحال عند الفيلسوف الفرنسي «رينه ديكارت»، وانما كان شكاً حقيقياً.

الغزالي لم يكن مجرد متكلم أشعري كبير فحسب، وانما كان فقيهاً بارزاً ذا مكانة مرموقة ايضاً. ولو ادركنا ما هو الموقف الذي يتخذه الفقه الاسلامي ازاء الاعتراف بالذنب والشك في اصول العقائد الدينية، لاتضحت لنا الشجاعة التي كان عليها الغزالي حينما اقبل على تأليف كتاب «المنقذ من الضلال».

الشك في اصول العقائد الدينية من قِبل الفقيه والمفكر المسلم، يُعد من أعظم الذنوب والجرائر. ولذلك يُعد اعتراف الغزالي بالشك الذي كان لديه، اعترافاً عظيماً. لذلك لو أطلقنا على كتابه هذا اسم «الاعترافات» لما جانبنا الحقيقة.

طبعاً الغزالي لم يختر لكتابه عنوان «الاعترافات»، وانما أسماه «المنقذ من الضلال»، لأن الاعتراف بالذنب يُعد امراً مذموماً في عرف المجتمع الاسلامي، لذلك قلما نجد احداً في العالم الاسلامي أسمى كتاباً له بهذا العنوان او قريباً منه.

على العكس من العالم الغربي الذي تكثر فيه ظاهرة كتابة الاعترافات لأن الاعتراف بالذنب في عالم المسيحية ليس غير مذموم فحسب وانما مستحسن ومطلوب ايضاً.

فحينما ينطلق المذنب الى الكنيسة ويقف أمام القس معترفاً بالذنوب والخطايا التي اقترفها، فلابد ان يكون للاعتراف بالذنب والخطيئة موقع خاص في مثل هذه المجتمعات.

اذن فقد اعترف ابو حامد الغزالي بذنبه وخطيئته في مجتمع ينظر الى مثل هذا الاعتراف بعين الارتياب وعدم الاستحسان. ويمكن ملاحظة جزء من هذا الاعتراف في عبارته التالية:

«فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر اذ لم يكن دفعه الا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الأولية، فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال»[١].

وتشير هذه العبارة الى ان الغزالي قد فقد في مرحلة من تأملاته الفكرية اعتقاده بجميع الامور وأخذ يعاني من حالة خطيرة من الشك والسفسطة. الا انه حاول ان يعالج ذلك المرض بواسطة الدليل والبرهان، فلم ينجح في ذلك، لأن البرهان ينبغي ان يستند الى الضروريات والبديهيات الأولية، بينما كان ينظر اليها بعين الشك أيضاً. واستمرت هذه الحالة المرضية ما يقرب من شهرين.

ولسنا نعلم ماذا كان يفعل الغزالي خلال تلك الفترة من الشك التي دامت شهرين، وعلى أي أساس كانت تقوم حياته. ولم يتحدث لنا هو عن ذلك قط سوى انه اشار الى قسوتها عليه وشدة معاناته منها.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٣.

وإذا ما علمنا بأن الحالات النفسية والأعراض الروحية تتحقق في المرء بشكل تدريجي عادة، فلابد من الاعتراف بالحقيقة التالية وهي ان حالة الشك لم تحصل للغزالي دفعة واحدة. والظهور التدريجي لها لابد وان يكون قد اخذ وقتاً طويلاً ليس من السهل تحديد بدايته.

صحيح ان الغزالي قد تحدث عن شهرين كان فيهما على مذهب السفسطة، ولكن يبدو ان فترة الشهرين تمثل ذروة الأزمة النفسية التي مر بها، ولابد ان تكون مقدمات هذه الأزمة قد سبقت هذه الفترة بكثير، الا انه لم يشر اليها وأعرض عن ذكر الشكوك الخفيفة التي تمثل الخطوات الاولى والمرحلة الابتدائية لتلك الازمة النفسية الحادة.

اذن فالطريق الملتوي الوعر الذي وضع الغزالي فيه قدميه، هو طريق دراسة قضايا المعرفة، والذي يُعد من أعقد الطرق وأصعبها.

ولم يكن الغزالي فيلسوفاً بالمعنى المصطلح للكلمة، وانما اتخذ موقفاً معارضاً للفلاسفة وألّف كتاباً شهيراً في تفنيد آرائهم، الا انه تحدث في شؤون المعرفة وقضاياها بطريقة الفلاسفة، ولذلك يمكن ان يُعد فيلسوفاً في هذه المسألة على الأقل، ونضعه نحن ضمن طائفة الفلاسفة.

الغزالي وبفعل التربية التي تلقاها في صباه والبيئة التي درس فيها، لم يكن يبدي نحو الفلاسفة رغبة ما، لكنه كان مجبراً على سلوك طريقهم نزولاً عند رغبته في ترك التقليد واستعراض قضية المعرفة.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي أيضاً وهو ان طريق ترك التقليد واستعراض الفلسفة، طريق شائك وضيق ووعر، ومن لا يتوفر لديه الاستعداد اللازم لقطع هذا الطريق، فلربما يواجه أخطاراً مهلكة.

صحيح ان الغزالي قد اقتحم هذا الميدان بجرأة لا نظير لها، الا انه أصيب خلال ذلك بمرض خطير كاد يهلك به لولا التدخل الرباني والنور الذي قذفه الله في صدره. وهذا ما عبّر عنه في قوله التالي:

«.. حتى شفي الله من ذلك المرض، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدور، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله»[١].

فالغزالي حينما يتحدث عن انقذاف النور الالهي في قلبه، انما يتحدث في الواقع عن تجربة شخصية نفذ من خلالها الى عالم العرفان. فبعد قطعه لطريق الاستدلال المتعرج الملتوي، وصل آخر المطاف الى ملجأ حصين يمكن المكث فيه بأمان. فالذي يشاهد الأشياء في ظل النور الالهي، لا يُصاب بمرض الشك ولا يهوي في وادي السفسطة.

الغزالي يصل في ظل هذه التجربة العرفانية الى عدم اقتصار كشف الحقائق على اقامة البرهان والدليل، ويقول بأن من ذهب هذا المذهب، كان جاهلاً بالسعة التي عليها رحمة الله.

لا شك في ان الغزالي قد سجل بهذه الكلمات اجتيازه لمرحلة الاستدلال وعالم الفلسفة ودخوله الى عالم العرفان والتصوف.

اذن يكمن فيما ذهب اليه الغزالي أمران مهمان:

الأمر الأول، حينما شعّ النور الالهي في قلبه حصل لديه اليقين بالضروريات العقلية، فعادت اليه في ضوء هذا اليقين الاعتقادات السابقة التي افتقدها. واذا ما علمنا بأن اليقين بالضروريات العقلية يؤلف أساس الاستدلال البرهاني والفكر الفلسفي، باستطاعتنا ان ندّعي بأن الاستدلال البرهاني او الفكر الفلسفي ليس لا يتناقض مع انبثاق النور الالهي في قلب السالك فحسب، وانما يتعزز بهذا النور ويترسخ أيضاً.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤.

ويمكن القول بعبارة اخرى: اذا كان قذف النـور الالهــي في القـلب يـوجب حصول اليقين بالضروريات، ينبغي الاعتراف ايضاً بانبثاق الاستدلال البرهاني وما يترتب على الضروريات العقلية، من ذلك النـور الالهـي ايـضاً، وحـصول الاستدلال البرهاني على الاعتبار من خلال هذا الطريق.

لربما يمكن القول بأن ما أفضى به الغزالي في معظم آثاره المنطقية وأصر عليه، يقوم على هذا الأصل، ولديه صلة مباشرة بكلامه الذي اورده في كتاب «المنقذ من الضلال». فالغزالي يدّعي في معظم آثاره المنطقية ان الوحي الالهي يمثل مصدر المسائل المنطقية، ويؤكد على نزول هذه المسائل من السماء عـلى الرسـل طـوال التاريخ[١].

الأمر الثاني، يُستنبط من عبارة الغزالي القائلة «فمـن ظنّ ان الكشف موقوف على الأدلة فقد ضيّق رحمة الله»، ان اقامة البرهان والدليل، طـريق مـن طـرق اكتشاف الحقائق؛ وأن كشف هذه الحقائق، شأن من شؤون الرحمة الالهية. لذلك ينبغي أن تُعد اقامة البرهان والدليل ـ وهي مهمة الفيلسوف ـ امراً معتبراً عـند الغزالي، رغم رفضه لحصر طريق الكشف على ما يُدعى بطريقة الفلاسفة.

مضافاً الى ما سبق، لابد من التنويه الى ما يلي: ان الغـزالي تمسك بـالبرهان لاثبات محدودية طريق البرهان. فدليله لاثبات هذه الفكرة هو: كشف الحقائق، يعد رحمة الهية؛ والرحمة الالهية لا نهاية لها. اذن حصر كشف الحقائق ضمن اطار البرهان وتنظيم الدليل يعني تحديد رحمة الله غير المتناهية. ومعنى هذا ان هـناك طرقاً اخرى لكشف الحقائق لا صلة لها باقامة البرهان وتنظيم الدليل.

وهكذا نرى ان الغزالي قد تمسك بالبرهان من اجل ان يثبت محدودية البرهان وطريقة الفلاسفة.

ومما يجدر ذكره: لم يكن الغزالي هو الوحيد الذي استعان بالبرهان لاثـبات

---

(١) راجع: الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزالي، تعريب عـبد الرحمـن العـلوي، اصـدار دار الهـادي للنشر.

محدودية العقل والبرهان، وانما هناك آخرون سلكوا هذا السلوك أيضاً.

بتعبير آخر: العقل يعترف بمحدوديته ولا يتجاهل هذه الحقيقة. والالتفات الى هذه الحقيقة يكشف عن ان العقل موجود متواضع، وبعيد عن الموقف المتكبر والقول الزائف، وهو ما يتهمه خصومه به.

الغزالي كان صراعه مع الفلاسفة وليس مع العقل، اذ كان يولي اهمية كبيرة للعقل ويعترف بمواقعه حتى انه كان يصفه بالحاكم الذي لا يُعزَل.

ورغم ذلك يرى بأن هدايته تحققت بفعل النور الالهي الذي قذفه الله في قلبه وحرره به من اغلال الشك وعافاه من مرض التردد.

ويفسر الغزالي الآيات القرآنية التي تتحدث عن شرح الصدر بتألق النور الالهي في القلب، مستنداً في تفسيره هذا الى حديث نبوي.

ويتحدث الغزالي عن أسرار النور في كتابه المهم الذي يحمل عنوان «مشكاة الأنوار»، وينبري الى تفسير وتأويل الكثير من الآيات والأحاديث بهذا الاتجاه.

ويذهب الغزالي في الفصل الأول من هذا الكتاب لدراسة معنى النور وتفسيره بحسب العرف العام، والخاص، وخاص الخاص، معتبراً نور الانوار ـ الذي هو النور الأعلى والأتم ـ نور البارئ تعالى، وتفرع سائر الأنوار عنه.

الشيء الذي لابد من التأكيد عليه بشأن هذا الكتاب هو انه يختلف عن سائر مصنفات الغزالي ويُعد فريداً من نوعه.

الغزالي من خلال طرح موضوع «النور» ودراسته انواع النور، يقترب من عالم الاشراق، وينطلق في عالم غير العالم الذي تتحدث عنه الفلسفة المشائية.

ليس بمقدور أحد ان يدّعي بأن ما جاء في كتاب «مشكاة الانوار» شبيه بما جاء في الفلسفة الاشراقية للشيخ شهاب الدين السهروردي الذي ظهر بعد الغزالي. ولكن من المحتمل ان يكون السهروردي قد تأثر بكتاب «مشكاة الانوار».

الشيء الذي لا شك فيه هو ان افكار السهروردي منعكسة ضمن نظام فلسفي

منسجم متكامل، وانها أحدثت حركة فكرية في العالم الاسلامي.

اضف الى ذلك، ان السهروردي وضمن التزامه وايمانه القوي بالقرآن الكريم، متأثر بفلسفة النور في ايران القديمة، وقد هبّ لاحياء هذه الفلسفة واعادة صياغتها.

اما ما ورد في كتاب الغزالي المسمى «مشكاة الأنوار» فلا يكشف عن وجود نظام فلسفي متناسق، ولا صلة واضحة له بفلسفة النور في ايران القديمة. ورغم ذلك من الضروري الاعتراف بالحقيقة التالية: يُعد الغزالي من اوائل الذين ادركوا اهمية موضوع «النور» في العالم الاسلامي، وألّف فيه.

هذا الكتاب ومثل معظم كتب الغزالي، يفتح بوجه الانسان باب العرفان، اكثر مما يقرّبه من عالم الفلسفة.

الغزالي يقسم في كتاب «المنقذ من الضلال» طالبي طريق الحق الى أربع فئات وهي:

١ ـ المتكلمون.

٢ ـ الباطنية.

٣ ـ الفلاسفة.

٤ ـ الصوفية.

يعتبر الغزالي هذه الفئات الأربع، من أهل التحقيق ويقول بأنه لا يمكن عدّها مقلدة، لأن المقلد من لا يعلم انه مقلد، واذا ما علم بأنه مقلد، كُسرت زجاجة تقليده فوراً وخرج عن دائرة التقليد.

الغزالي أقبل في بادئ الأمر على دراسة عقائد وأفكار المتكلمين والباطنية، فلم يجد فيها ما ينقذه من ظلمات الحيرة وسُحب الشك. ثم أقبل على الفلسفة فوجد الأفكار الفلسفية ناقصة. فلم يجد أمامه طريقاً سوى طريق العرفان والتصوف فوضع قدمه في هذا الطريق بقوة، فوجده بعد جهود مضنية ومثابرة دائمة انه

الطريق الأفضل[١].

وسرعان ما أدرك الغزالي ان العرفان قسمان: علمي وعملي. لذلك لم يمكث طويلاً، فشمّر عن ساعد الجد فأقبل على دراسة كتب التصوف والعرفان، ككتاب «قوت القلوب» للمكي، وآثار الحارث المحاسبي، والبسطامي، والجنيد البغدادي، والشبلي.

وتوصل الغزالي من خلال مطالعة ودراسة الآثار العرفانية والصوفية الى النتيجة التالية وهي ان اهم خصوصيات العرفان هي ان الوصول الى الحقائق فيه لا يتم عن طريق التعليم، وانما عن طريق الذوق والحال وتبديل الصفات.

ولا شك في وجود اختلاف كبير بين ما يتم الحصول عليه عن طريق التعليم وبين ما هو نتاج الذوق والحال. فمن يدرك معنى السكر عن طريق التعريف وترتيب الكلمات والمفاهيم، يختلف عن ذلك الذي يعيش حالة السكر، ويجرّبها من خلال واقعية عينية.

بتعبير آخر: ان حالة الذي يدرك الجوع او الظمأ عن طريق التعريف والمفاهيم، ليست شبيهة بحالة الذي يعيش الجوع والظمأ ويجربه عملياً.

فالغزالي اذن وبعد المزيد من التأملات الضرورية أدرك ان العرفاء والمتصوفة، من أرباب الأحوال قبل أن يكونوا من أصحاب الاقوال. ولذلك عبر عن اعتقاده بأنهم سالكون لطريق الله ووصف سيرتهم بأنها أفضل السير، وطريقتهم بأنها افضل الطرق، وأخلاقهم بأنها أسمى الأخلاق.

الغزالي يؤكد بعد التجربة التي مر بها على النقطة التالية: لو امتزج عقل جميع العقلاء وحكمة جميع الحكماء وأُضيف اليها علم جميع الذين لديهم احاطة بأسرار الشريعة، لما كان بمقدور ذلك ايجاد تغيير في سيرة أهل العرفان والتصوف وأخلاقهم، او تبديلها الى ما هو احسن مما هي عليه. فسكون هذه الجماعة

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ١٥.

وحركتها، منبثقان من نور مصباح النبوة، ولا نور على سطح الارض وراء نـور النبوة، كي يكون بمقدور أحد الانتفاع به.

الغزالي يقول انه ليس بمقدور أحد ان يثير علامة الاستفهام على طريق أهل العرفان، لأن الشرط الأول للدخول اليه يتمثل في تطهير القلب من كل ما هو غير الله، ومفتاحه ـ الذي بمنزلة تكبيرة احرام الصلاة ـ عبارة عن الاستغراق الكـلي للقلب في ذكر الله تعالى. ونهايته عبارة عن فناء السالك تماماً في الله.

ويعتقد الغزالي ان المكاشفات والمشاهدات تبدأ في بداية هذا الطريق، ويصل الأمر بـعد ذلك بـالسالك لرؤيـة المـلائكة وأرواح الرسـل، وسماع أصـواتهـم، فيحصلون عن طريق هذه الرؤية والسمع على الكثير من الحقائق.

ثم ينطلق السالك من مرحلة مشاهدة الصورة والمثال الى ما هو أبعد من ذلك، فيبلغ مقاماً يعجز اللسان عن وصفه. اي ان العارف قد يصل بالسير والسلوك الى مقام لو أراد أحد ان يعبّر عنه في قالب الألفاظ والعبارات، لاضطر الى ارتكاب الأخطاء.

هذه المرحلة من الوصول ليست لا يمكن التعبير عـنها بـالألفاظ والكـلمات فحسب، بل يرى الغزالي ايضاً ان درجة القرب قد تبلغ حداً بحيث يسقط البعض في وهم الحلول، ويتيه البعض في وادي الاتحاد، بينما يتحدث آخرون عـن عـالم الوصول. وهذا ما يمكن ملاحظته في كلامه التالي:

«ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشـاهدات حـتى انهـم في يـقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون مـنهم أصـواتاً ويـقتبسون مـنهم فوائد. ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال الى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبّر أن يعبّر عنها الا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه. وعلى الجملة ينتهي الأمر الى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول. وكل ذلك خطأ. وقد بيّنا وجه الخطأ في كتاب

المقصد الأسنى»[١].

كما اورد البيت الشعري التالي مستعيناً به ضمن هذا الاطار:

قد كان ما كان مما لستُ اذكره ـ فظُن خيراً ولا تسأل عن الخبرِ

ويتحدث الغزالي عن أهمية الذوق ويقول بأن الذي يعجز عن بلوغ هذه المعاني والمقامات عن طريق الذوق، فلن يعرف عن حقيقة معنى النبوة سوى الاسم والعنوان فقط.

كما يتحدث عن كرامات الأولياء ويعتبرها بدايات درجات الأنبياء، حيث يمكن ملاحظتها في أحوال الرسول (ص) قبل بلوغه مقام النبوة وحين ذهابه الى غار حراء في مكة المكرمة، لأنه (ص) قد أعرض في تلك الأحوال عن غير الله وانهمك في تلك الخلوة الخاصة التي سنحت له للاقبال على الله والتضرع اليه. ولذلك كان يقول عنه أهل مكة انه وقع في حب الله.

الغزالي اذن يشير الى مرحلة ماوراء مرحلة العقل، ليس بمستطاع السالك ان يعبّر عنها بالكلام. وتُلاحظ هذه المرحلة او المقام في آثار سائر العرفاء، حيث يفنى السالك فيها في الله ويعجز عن وصف هذه المرحلة بالكلمات. ولكن لابد من الالتفات الى الأمر التالي ايضاً وهو ان البقاء بعد الفناء، مرحلة اخرى من مراحل السالك ومقاماته، يتاح فيها للسالك التحدث عنها.

ولم يتحدث الغزالي عن «البقاء بعد الفناء»، واكتفى بالاشارة الى عدم امكان بيان المقامات العالية.

ولا شك في ان النبي محمداً (ص) بلغ اعلى مقامات السلوك وتمتع بأسمى الكمالات الانسانية. وعلى ضوء هذه الحقيقة يمكن ان ينطلق السؤال التالي: هل كان الرسول (ص) غير قادر ايضاً على التحدث عن آخر مقامات سيره وسلوكه الى الله؟

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٩ ـ ٤٠.

فاذا كانت اجابة الغزالي على هذا السؤال بالنفي، يلزم عدم تحدث القرآن الكريم عن بعض المقامات العالية التي تؤلف أسمى الكمالات الانسانية، في حين تشير بعض الآيات والروايات الى ذكر القرآن الكريم لجميع المعاني والحقائق ذات الصلة بكمال الانسان، وليس هناك حقيقة من هذه الحقائق، غير واردة في هذه الصحيفة السماوية.

وهناك سؤال مثار دائماً وهو: كيف يمكن للمرء ان يبلغ درجة عرفانية ويدرك هذه الدرجة تماماً، ثم لا يستطيع ان يعبّر عنها أو يصفها؟

طبعاً، من الممكن ان يواجه المرء بعض العقبات والمشاكل التي قد يُصبح معها غير قادر عن التعبير عما في ضميره، الا ان وجود المانع دون البيان والتعبير شيء، وتعذّر البيان والتعبير شيء آخر. فالغزالي يتحدث عن عدم امكان البيان، ويعتقد ان التعبير عن مثل هذه المراحل والمقامات لا يتم بدون خطأ صريح وانحراف واضح.

اولئك الذين يؤكدون على قضية اتحاد اللغة والفكر ويعتبرون اللغة ظهوراً للمعرفة، ينظرون الى عدم امكان البيان والتعبير بمثابة عدم امكان المعرفة. اي حينما يتعذر الكلام والتعبير، تتعذر المعرفة ايضاً.

الغزالي يتحدث عن وصول العارف لمقام يعجز فيه عن التحدث او التعبير عنه. ولذلك يثير علماء المعرفة السؤال التالي: هل يُعد بلوغ السالك لهذا المقام من درجات المعرفة؟

فاذا كان الوصول الى هذا المقام المعنوي والعرفاني، جزءاً من المعرفة، فلابد من الاعتراف بامكان بيانه والتعبير عنه، لأن ما هو من سنخ المعرفة ودرجاتها يحمل معه قابلية التعبير عنه. اما اذا لم يكن جزءاً من المعرفة، فبالامكان التحدث عن عدم امكان التعبير عنه.

طبعاً بالامكان اثارة السؤال التالي على الشق الأخير وليس من السهل الاجابة عليه، وهو: اذا لم يكن المقام المعنوي والعرفاني للسالك، جزءاً من المعرفة،

فكيف يتسنى عده جزءاً من الكمالات الانسانية؟

الغزالي وكما ذكرنا يعتقد ان السالك قد يقع وهو في الدرجات العرفانية العالية في بعض التوهمات الخاطئة، كالقول بالحلول، والاتحاد، والوصول.

ولا ريب في خطأ القول بالحلول، والاتحاد، ويُعد موقف الغزالي ضمن هذا الاطار صحيحاً ومعقولاً. وقد تحدث كبار العرفاء والحكماء عن رفض هاتين الفكرتين بشكل مفصل. ولكن «الوصول» الذي يرفضه الغزالي أيضاً، يأخذ به معظم العرفاء والصوفية.

فالغزالي ورغم تحدثه عن مختلف مراتب القرب، يرفض فكرة الوصول الى الله، غافلاً عن الأمر التالي وهو ان للقرب درجات مختلفة، يمثل الوصول نهايتها.

والواقعَ اَن الذي دفع الغزالي لرفض «الوصول»، هو عدم ايمانه بنظرية وحدة الوجود أو وحدة الشهود، والنظر اليها كأمر متعارض مع طريقته. ولهذا السبب بالذات يُعد عرفان الغزالي ذا صبغة خاصة، ويختلف عن عرفان معظم المتصوفة.

ولو قلنا بأن الغزالي متكلم صوفي او صوفي متكلم، لما قلنا جزافاً، فرغم انه قد وضع قدمه في طريق التصوف والعرفان آخر المطاف، وأخذ يبحث فيه عن مقصده النهائي، غير ان آثار الأفكار الكلامية الأشعرية لم تمح من لوحة ضميره. ولذلك لا يخلو عرفانه من طابع الكلام الأشعري، واصطباغ أفكاره الكلامية بلون العرفان والتصوف.

العارفون بآثار كبار الحكماء والعرفاء المسلمين يعلمون ان آراء هؤلاء ليست واحدة في الغزالي. فابن العربي يشيد به في بعض المواضع بينما ينظر اليه نظرة سلبية في مواضع اخرى. كما يمكن ملاحظة هذه الازدواجية في الرأي ازاء الغزالي في آثار الفيلسوف الكبير صدر المتألهين الشيرازي، حتى انه يقف منه موقفاً شديداً في بعض الأحيان ويصفه بأهل القيل والقال!

الذين لديهم اطلاع على شخصية الغزالي الفكرية يرون بوضوح انه يستحق المدح أحياناً ويستحق القدح في أحيان اخرى. ورغم ان الغزالي عبّر عن صدقه

في آخر عمره، من خلال انخراطه في السلك العرفاني عن اخلاص، غير ان النزعات الصوفية لم تظهر فيه فجأة او دفعة واحدة، وانما كانت لديه منذ مطلع شبابه، وكان في عملية صراع معها.

لم يبلغ العشرين بعد حينما هاجر الى مدينة جرجان لاكتساب العلم، فكان يكتب خلال وجوده فيها كل ما كان يتعلمه. وحينما عاد الى مدينة طوس بعد مرحلة الدراسة، اعترض طريقه بعض قطاع الطرق وأخذوا كل ما كان بحوزته، بما فيه الكراس الذي سجل فيه المعلومات التي تلقاها، ولذلك دخل الى قلبه ما لا يمكن وصفه من الألم والحسرة. الا انه ظل يلاحق المجموعة السارقة رغم تهديد افرادها له. لكنه أصر عليهم ان يعيدوا اليه الكراس فقط. فسأله رئيس العصابة عما في هذا الكراس، فأجابه بأن فيه كل ما تعلمه خلال سنوات. فسخر منه وقال اذا كنت تعلمته فكيف تزعم أنا سرقناه منك؟ ثم أعاد اليه الكراس.

هذا الحدث، من بين الأحداث التي تركت تأثيراً عميقاً على روح الغزالي. وعدّ الغزالي هذا الحدث تقديراً ربانياً وقال بأن الله تعالى هو الذي أجرى ذلك الكلام الصحيح على لسان ذلك السارق، من اجل ان ينطلق في طريق التعلم الصحيح. وقرر الغزالي بعد ذلك الحدث ان يتعلم بالشكل الذي لو هاجمه قطاع الطرق لما كان بامكانهم سرقة معلوماته.

ونفهم من هذا الحدث انه حينما يعتقد بتلقيه رسالة الله على لسان قاطع الطريق، يشير في الواقع الى لون من النزعات الصوفية.



٩
الحكيم عمر الخيام ومسألة الواحد والكثير

تحدثنا عن تعرض ابي حامد محمد الغزالي لأزمة نفسية حادة في فترة من حياته، ووقوعه في فخ الشك الحقيقي. الا انه استطاع بعد فترة ان يتحرر من هذه الحالة المرعبة من خلال النور الذي قال بأن الله تعالى قذفه في صدره.

ولا شك في ان حالات اليقين والشك، والهدوء والاضطراب، والسعادة والشقاء، حالات متصلة بعالم الانسان، ومن الممكن ان يمر كل فرد بها في حياته.

طبعاً، لا يمكن تجاهل تأثير الاستعداد الذاتي والظروف المحيطية والبيئية على ظهور مثل هذه الحالات، حيث تلعب المدرسة دوراً كبيراً ضمن هذا الاتجاه.

كان الغزالي من أشهر مفكري نظامية بغداد. وكانت طريقة التعليم في هذه المدرسة بالشكل الذي قلما يدخل معها الشك الى قلوب وافكار تلامذتها، ولذلك لا يُعد ما حصل للغزالي من أزمة نفسية وفكرية، على صلة بمحيط هذه المدرسة، بل لابد من البحث عن جذورها في موضع آخر.

الغزالي وُلد عام ٤٥٠ هـ وتوفي عام ٥٠٥ هـ والحكيم عمر الخيام وُلد خلال

الفترة ٤٣٠ ـ ٤٤٠ هـ وتوفي خلال الفترة ٥٠٨ ـ ٥٣٠ هـ ونفهم من هذه التواريخ ان هذين المفكرين الشهيرين قد عاصر أحدهما الآخر، فضلاً عن انتسابهما الى بلدة واحدة هي «خراسان».

يُعد أبوالفتح غياث الدين عمر الخيام في الفلسفة والعلوم الرياضية، من أقران أشخاص كأبي العباس اللوكري، وأبي الفتح ابن كوشك، وميمون بن نجيب الواسطي وغيرهم، الا انه كان متفوقاً عليهم في الرياضيات، وممتازاً عن غيره في انشاد الشعر الفارسي والعربي لاسيما ما كان منه في قالب الرباعيات.

ذكرنا ان الغزالي هب في مرحلة من مراحل حياته لدراسة الأفكار الفلسفية، فانكب على قراءة آثار الفلاسفة وانعام النظر فيها. غير ان ذهنه المحب للاستطلاع لم يكتف بهذا الحد وأخذ يبحث عن فيلسوف استاذ في هذا الفن.

ولم يكن في خراسان آنذاك فيلسوف اكفأ من الحكيم عمر الخيام. لذلك كان من الطبيعي ان يحضر الغزالي عنده لتلقي درس الفلسفة. وهذا الكلام ليس مجرد حدس وتخمين، وانما هو أمر أشار اليه أيضاً يار احمد بن حسين الرشيدي التبريزي في كتابه الشهير «طربخانه» المؤلف باللغة الفارسية.

ومما يجدر ذكره هو ان كتاب «طربخانه» ألفه الرشيدي التبريزي في القرن التاسع الهجري، وجمع فيه جميع الرباعيات التي كانت منسوبة حتى تلك الفترة لعمر الخيام. ويعّد من اقدم الكتب التي تحدثت عن رباعيات الخيام وبعض الأحداث المتصلة بحياته.

يتألف هذا الكتاب من عشرة فصول، وفي كل فصل بعض الحكايات المتعلقة بحياة الخيام وعلاقاته مع بعض الشخصيات. وورد في احدى هذه الحكايات تتلمذ الغزالي على يديه وأخذه عنه[1].

واذا ما أدركنا مدى تأثير أفكار الاستاذ على نفس التلميذ وأفكاره، لأدركنا

---

(١) يار احمد بن حسين الرشيدي التبريزي، طربخانه، تصحيح جلال الدين الهمائي، اصدار جمعية الآثار الوطنية، ص ١٤٤.

بسهولة مصدر الشك الفلسفي الذي كان لدى الغزالي وكيف يمكن لمتكلم أشعري منسجم مع سياسة مؤسسي المدارس النظامية أن يقع في وادي الحيرة والشك.

صحيح ان الشك الذي كان لدى الغزالي قد يختلف اختلافاً جوهرياً عن الشك المشاهد في رباعيات الخيام، غير ان هذا الاختلاف لا يعد دليلاً على عدم تعرفه على أفكار الخيام.

الخيام، كان أحد أبرز فلاسفة عصره، وخلف العديد من الآثار في الحكمة المشائية مثل كتاب «الكون والتكليف»[١].

وهناك كلام طويل حول الآثار التي خلفها هذا الفيلسوف في حقل العلوم الرياضية، وثمة بحوث وتحقيقات كثيرة قام بها علماء الرياضيات في هذا المضمار. لكن الذي لابد من التأكيد عليه هو ان أفكار الحكيم عمر الخيام لم تتحدد بحدود حكمة المشائين، وانما انطلقت الى ماوراء المذاهب الفكرية والفلسفية في عصره.

الخيام كفيلسوف مشائي ورياضي كبير، ذو شخصية واضحة غير مبهمة، ولا يوجد تباين كبير في الآراء بين الباحثين في هذا الأمر. ولكن هناك اختلافات كبيرة في الآراء وتباين مثير للجدل في المواقف، ازاء شعر الخيام الفارسي والعربي ورباعياته، والتي تعكس مختلف أفكاره وآرائه.

الاختلاف بشأن رباعيات هذا الحكيم، لا يقتصر على ماورد فيها من مضامين ومعان، بل يمتد ايضاً الى أعدادها، واصالتها، وما هي الرباعيات الدخيلة والمنسوبة اليه.

وانبرى ذكاء الملك الفروغي للتحقيق في هذا الأمر، فتوصل الى انتخاب ١٧٨ رباعياً من بين الرباعيات المنسوبة للخيام، وشطب على الرباعيات الباقية، على أساس معيار وضعه لنفسه. ثم نشر هذه الرباعيات مع مقدمة جديرة بالقراءة.

وتحدث المرحوم الاستاذ جلال الدين الهمائي في مقدمته على كتاب «طربخانه»

---

(١) تم تصحيح هذا الكتاب وتحقيقه من قبل أحد طلبتي وباشرافي، وهو موجود اليوم في مكتبة كلية الالهيات بجامعة طهرن.

عن وجود نقص في العمل الذي قام به الفروغي وأكد انه لازال بين الرباعيات التي انتخبها الفروغي من بين مئات الرباعيات المنسوبة للخيام، عدد من الرباعيات التي يحوم حولها الشك، وعدد آخر من المؤكد انه ليس للخيام.

وهناك العديد من الكتب والرسائل التي كُتبت في رباعيات الخيام نصرف النظر عنها نظراً لما فيها من آراء تافهة لا تستند الى دليل علمي ولا منطقي.

الأمر المقطوع به هو ان بين مجموعة الرباعيات المنسوبة الى الحكيم عمر الخيام، رباعيات تنسجم مع طبع غيره من الشعراء، بل وتم اكتشاف صاحبها. ولكن لو تجاهلنا هذا العدد القليل، لا يبقى لدينا اي مبرر للتشكيك في الرباعيات المنسوبة الى الخيام، لأنه اذا كان يجوز التشكيك فيها، فلابد ان يجوز التشكيك أيضاً في الآثار المنسوبة الى سائر الشعراء والكتّاب.

بتعبير آخر: لابد أن يستقر رأي العقلاء على صحة انتساب الأثر في جميع الحالات، ما لم يثبت عكس ذلك عن طريق المؤشرات اليقينية والبراهين القطعية.

وعليه فالدراسات ذات الطابع التشكيكي، والتحقيقات الخارجة عن حد الاعتدال، ليس لا تساعد على الحل فحسب، وانما تخلق الكثير من المشاكل الاخرى في مواضع اخرى.

الرباعيات المنسوبة الى الخيام، وضمن احتوائها على التباينات بل وحتى التعارضات، تؤلف حركة فكرية جديرة بالملاحظة يمكن عدها جزءاً من الثقافة الايرانية الاسلامية. ولا تعد هذه الحركة الفلسفية من نوع الفلسفة المشائية، ولا صلة لها كذلك بالحكمة الاشراقية بالطريقة المستعرضة في آثار السهروردي، وليست من نمط العرفان المتداول بين العرفاء المسلمين.

هذه الحركة الفكرية الفلسفية، لها ملامحها وخصوصياتها التي تختلف بها عن غيرها، وتعد نوعاً من أنواع المعرفة.

ما يتحتم التنويه اليه هو ان معرفة معنى الحياة لا تتحقق بدون معرفة الانسان، ومعرفة الانسان أفضل طريق لمعرفة الله تعالى.

ومن الجدير بالذكر ان اثارة السؤال عن معنى حياة الانسان، تزامن مع نوع من التراجيديا. وقد استخدم جميع اولئك الذين أثاروا هذا السؤال تراجيديا الانسان في كلماتهم. فنلاحظ انعكاس نماذج من آلام الانسان في معظم التراجيديات، وسعى لفيف من كبار الشعراء والكتاب لرسم ملامح تلك الآلام والمآسي التي تعرض لها الانسان.

في اليونان القديمة انبرى البعض مثل «سوفوكلس» و«آخيلوس» لكتابة التراجيديا مسلطين من خلالها الضوء على آلام الانسان ومعاناته الخفية. من يهب لدراسة تراجيديا حياة الانسان دراسة دقيقة، يعلم جيداً ان الموجود الانساني لا يتمتع بالأمان، وبطل التراجيديا ليس بمقدوره ان يقيم قانون حياته الى الأبد على أساس القواعد العقلية والموازين المنطقية، وانما يواجه من اجل الاستمرار في حياته الكثير من الألم والعناء.

ولابد من البحث عن مصدر هذه الامور في ظل الحقيقة التالية وهي ان حياة الانسان ذات سلسلة من الحدود التي ينبغي ان لا يتجاوزها ويعمل ويتحدث في اطارها. ولهذا السبب بالذات يتعرض الانسان المتمرد للمشاكل ويواجه حالة من التعارض. لأنه محدد من جانب في حدود وجوده، ويحاول من جانب آخر تحطيم هذه الحدود بفعل التطلع للحرية ومطالبه التي لا نهاية لها.

بتعبير آخر: الانسان أسير في قيود الجسم والطبيعة من جهة، ويتطلع الى الانفلات من قبضة الأسر وتحقيق طموحاته من جهة اخرى.

مصير الانسان يتسجّل في ظل هذا التعارض، ولذلك نجده في حالة صراع مستمر مع التناقضات والتضاربات. فالعقل يعرف الحدود والمقاييس، والارادة تحاول الانطلاق الى ماوراء هذه الحدود والمقاييس.

في التراجيديا، يُطرح الهدف من الحياة من جانب، وتُحدَّد حدود سلوك الانسان من جانب آخر. وهذا ما يؤلف قضية الانسان الأساسية.

ما أثير على صعيد معرفة النفس، يعود الى هذه القضية بالذات. واولئك الذين

يقولون «اعرف نفسك»، يعنون: اعرف نفسك كانسان. ومن يرغب في معرفة نفسه كانسان، لابد ان يكون واقفاً على آلامه ومعاناته، وان يعرف حدود نفسه على الوجه الصحيح. وفي ظل هذا المنحى يعترف بذنبه ويتحمل مسؤولية جريرته، ويعقد العزم على تدارك أخطائه.

التراجيديا تكشف عن أعماق نفس الانسان، ولا تعد مجرد حادثة خارجية. وحينما تتحدث التراجيديا عن نفس الانسان فلا يراد بها النفس التي يتحدث عنها «علم النفس»، وانما يراد بها ذلك الشيء الذي يجيب على صعوبات الحياة ومشاقها، ويشير في كل ألم الى معنى خاص. فنفس الانسان طبقاً لهذا المعنى، تهرب من الجهل وتعتبره عاملاً من عوامل شقاء الانسان. فالجهل عقبة كبرى في طريق معرفة الانسان بنفسه، وتفرض عليه العيش في المراحل الدنيا والواطئة من الحياة دائماً.

التراجيديا، هي المفتاح الذي يُفتح به باب اعادة التفكير ويوفر امكانية الدخول في نظام الهي عن طريق التأمل والتفكير.

من لديه اطلاع بتاريخ الفلسفة اليونانية القديمة يعلم جيداً أن «سقراط» أكد كثيراً على مفهوم «معرفة النفس» معتبره أساس كل معرفة. وتعد الأفكار السوفسطائية، والمسرحيات ذات الطابع التراجيدي، من العوامل المؤثرة على فكر سقراط.

فهذا الفيلسوف يرى انه لا يكفي ان يولد الانسان ثم يعيش في هذا العالم حتى وان كان يتمتع بأفضل الظروف والامكانات الحياتية. ولهذا السبب يبحث هذا الانسان دائماً عن نوع من المعنى ويحاول ان يدركه. وهذا ما يدفعه لاثارة التساؤلات دائماً. واثارة التساؤلات تعني ان الانسان على علم بجهله.

الخصوصية التي تنفرد بها روح الانسان هي انها تتمتع بالقابلية على التوجه الى ذاتها. وينشأ عن هذه الخصوصية: معرفة الحقيقة وامكانية التمييز بين القبيح والحسن. ومن خلال هذا التمييز يصاحب حياة الانسان نوع من التكليف. وفي

ظل هذا التكليف او المسؤولية يصبح بمستطاع الانسان الاستمرار في حياته في كل لحظة وفي مواجهة اي تغير في أوضاع العالم وظروفه.

قلنا في مطلع هذا البحث ان الحكيم عمر الخيام قد أطلق على أهم كتبه الفلسفية عنوان «الكون والتكليف»، ومن هذا ندرك انه يعتقد بوجود نوع من الملازمة بين الكون والتكليف، ويرى تقارن وجود الانسان بحالة التمييز فيما بين الخير والشر او الحسن والقبيح.

نحن لا نريد ان نقول بأن رأي الحكيم عمر الخيام في معنى التكليف لا يختلف عن نظر الفيلسوف اليوناني سقراط، لأن الظروف التي عاشها سقراط تختلف عن ظروف الخيام.

الفضيلة من وجهة نظر سقراط تقوم على التمييز بين الكينونة والتصور، وهو يختلف في نظرته اليها عن نظرة الأديان. ورغم ان الخيام عاش في بيئة اسلامية، ووجود اختلاف كبير بين خراسان الكبرى في عصره وبين مدينة أثينا اليونانية القديمة، لا يمكن تجاهل الحقيقة التالية وهي: اذا كان سقراط يتحدث عن معنى الحياة، فقد كان الخيام يبحث عن معنى الحياة ويسعى لايجاد حل لهذا اللغز.

وسبق ان تحدثنا عن وجود صلة وثيقة بين السؤال عن معنى الحياة وبين ما يدعى بالتراجيديا. لذلك حينما يتساءل الخيام عن معنى الحياة وهدفها، تجد التراجيديا طريقها الى كلامه.

الخيام لم يكن كاتباً مسرحياً، كما لا تلاحظ في آثاره القصص ذات الطابع المأساوي، غير ان التراجيديا واضحة تماماً في الرباعيات المنسوبة اليه.

الخيام يبحث عن معنى الوجود في أعماق وجود الانسان، ووجود الانسان يقترن بلون من الالتزام والتكليف في مراحل معرفة النفس. وحينما ينتخب الخيام عنوان «الكون والتكليف» اسماً لكتابه الفلسفي المهم، يريد ان يؤكد على حالة الاقتران فيما بين هذين الاثنين.

ولو علمنا بأن التكليف بدون اختيار وحرية لا معنى له قط، لأدركنا ايضاً بأن

الحرية تكشف عن وجه آخر للوجود. فالانسان يواجـه في تجـربته التـحررية الكثير من المسؤوليات والمشاكل، ويحمل على عاتقه أعباء ثقيلة من الألم. وحينما يتحدث الخيام بلغة الشعر عن الألم، فانه يعني ذلك الألم المتصل بمسؤولية الانسان وحريته. فمسؤولية الحياة ثقيلة جداً، والبالغون لشوط من المـعرفة يدركون ثقل المسؤولية. والقرآن الكريم قد عبر عن الانسان كموجود ممتاز ومتميز بـالظلوم والجهول. والظلوم تعبير عن المبالغة في الظلم، والظلم يعني الخروج عن الحد.

من يتأمل في معنى الحياة يدرك مدى السعة التي عليها عالم المعنى. وهذه السعة التي يتميز بها عالم المعنى قد أوجبت الحيرة. وفي ظل هذه الحيرة يقف الانسان على جهله وضعفه. وفي ظل العلم بالجهل ينطلق السؤال. ويتعذر انطلاق السؤال حينما يخيم الجهل المطلق.

يمكن القول بأن السؤال يبدأ حينما يقف الانسان على جـهله، لذلك فـاولئك الذين يعيشون حالة الجهل المركب ولا علم لهم بالجهل الذي هم عليه، يعجزون عن طرح التساؤلات. ومن يعجز عن التساؤل، يحرم من العلم الى الأبد. فمن لا يوجد لديه سؤال قد يتعلم بعض الأشياء، لكن تعلمه هذا سيكون عن طـريق التقليد، بينما يفصله بون شائع عن العلم التحقيقي والوعي الحقيقي.

اذن حصول العلم والمعرفة لا يتحقق بدون وجـود السـؤال. واولئك الذيـن يتحدثون بدون علم ومعرفة، لا يقدمون سوى سلسلة من الألفـاظ والعـبارات الفارغة التي لا معنى لها.

طبعاً من الضروري الالتفات الى هذا المعنى وهو ان اثارة السؤال لا تظهر دائماً في صورة الألفاظ والكلمات التي تفيد معنى الاستفهام. كما ليس مـن الضروري وجود المخاطب في طرح السؤال، ففي كثير من الحالات يطرح المرء السؤال على نفسه ويتولى بنفسه الاجابة على السؤال أيضاً.

بتعبير آخر: مثلما يجري السؤال والجواب بين شخص وآخر على شكل محادثة وحوار، من الممكن أن يجري أيضاً بين الشخص ونفسه على شكـل نـوع مـن

التفكير والمونولوج[١]. فالتفكير نوع من الحركة التي تبحث فيها التساؤلات عن اجابات مناسبة. وعليه حين لا يوجد السؤال لا يوجد التفكير أيضاً.

وهكذا بمستطاعنا أن نقول أن الانسان حينما يفكر على الوجه الصحيح، يكون قد انبرى لطرح السؤال في الواقع، وانطلق للبحث عن اجابة له.

الحكيم عمر الخيام، رجل صادق ولا يعرف الرياء، ويفكر تفكيراً جاداً، ويعبر عن آرائه بأمانة. لذلك لا ينبغي ان نتوقع من شخصية كعمر الخيام ان يفكر كعامة الناس، وألا يخرج عن حدود التقاليد والأعراف.

النوابغ في الفكر ليس بمقدورهم الحيلولة دون انطلاق سؤال الخيال، أو كتم ما لديهم من قفزات فكرية.

هذا اللون من النظر الى الوجود وهذه الرؤية العميقة للعالم، تنبئ عن حالة من الاخلاص والصدق.

الخيام لم يتلكأ قط في البحث عن حل للغز الوجود واكتشاف اسراره، وكان منهمكاً باستمرار من اجل ان يحقق لنفسه هذا الهدف.

صحيح ان بعض الرباعيات المنسوبة اليه تحمل طابع الشكوى وتنبئ عن لون من التذمر، غير ان وجود مثل هذا الطابع في آثار الحكماء، يعد من علائم الحيرة عادة. في حين تعد الحيرة من ضروريات التفكير في أعماق الوجود.

فالكثير من رجال الفكر وضعوا أقدامهم في عالم الحيرة وذاقوا طعمها المر، الا انهم لم يتوقفوا في هذا العالم وانما خرجوا منه بشكل تدريجي.

ولاريب في ان الحكيم عمر الخيام أحد المفكرين البارزين والذي يمكن عده فذاً ولا نظير له من بعض الجوانب، لأنه لديه العديد من الجوانب، فكان له في كل جانب عمق وبراعة خاصة.

فكان مبدعاً ومنظراً في الفلسفة والرياضيات والشعر. وهذه حقيقة يعترف بها

---

(١) Monologe.

جميع الأخصائيين في هذه الحقول العلمية. والنشاطات التي مارسها الخيام في حقل الرياضيات هي من الأهمية بحيث سمي النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي بعصر الخيام[١].

ومن آثاره في حقل الرياضيات رسالة تدعى «رسالة الجبر والمقابلة»، وقد ترجمها فرانتس وبيكه من العربية الى الفرنسية عام ١٨٥١. ثم ترجمت الى الفارسية عن الفرنسية من قبل الدكتور غلام حسين مصاحب وذلك في عام ١٩٥٦.

قام الخيام في رسالة «الجبر والمقابلة» بتبويب المعادلات من الدرجة الثالثة تبويباً منظماً، وحدد اسلوب حلها من خلال استخدام المقاطع المخروطية[٢].

وخلف الخيام آثاراً قيمة في الحقل الفلسفي، يمكن من خلالها استنباط مدى اضطلاعه بالمبادئ والمسائل الفلسفية. وما وصل الى ايدينا من آثاره الفلسفية، خمس رسائل فقط هي:

١ ـ رسالة في كلية الوجود.

٢ ـ رسالة في الوجود (رسالة الأوصاف للموصوفات).

٣ ـ رسالة الكون والتكليف.

٤ ـ الضياء العقلي في موضوع العلم الكلي.

٥ ـ الجواب عن ثلاث مسائل: ضرورة التضاد في العالم والجبر والبقاء.

ما ورد في هذه الرسائل عبارة عن سلسلة من القضايا الفلسفية، مكتوب باسلوب الحكمة المشائية.

ولاشك في تأثر الخيام بأفكار ابن سينا، بل ويمكن أن يعد تلميذه بالواسطة.

والأمر الذي يستقطب الانتباه هو ان الخيام وضمن اشتغاله بالفلسفة، كان

---

(١) جورج سارتون، ١٩٥٠، ص ٧٥٩ ـ ٧٦١.

(٢) نقلاً عن مقال لأحمد شرف الدين استاذ الرياضيات في جامعة هرمزجان الايرانية، رسالة خاصة بتكريم الخيام، معهد العلوم الانسانية، ص ٩.

يحظى باحترام بين الناس، حيث كان يصفه اهل الفكر بالامام، وحجة الحق، ولم يعارض الناس اطلاق مثل هذه العناوين عليه.

ومن هنا يمكن ان نستنتج ان الخيام ـ فضلاً عن تبحره في الرياضيات، والفلسفة، والشعر ـ كان ذا نظر ثاقب في سائر العلوم الاسلامية.

كان الخيام يحظى باحترام السلطان السلجوقي «ملكشاه». واذا علمنا بأن هذا السلطان كان من السلاطين المتشرعين، لأدركنا ان الخيام لم يكن ذا شهرة سيئة في نظر أهل الشريعة. فقد استعرض هذا الحكيم المسائل في آثاره الفلسفية بطريقة لم يظهر فيها ما يحكي عن تعارضها مع أحكام الشريعة.

صحيح ان اسلوب الخيام في تناول القضايا الفلسفية، قريب من اسلوب ابن سينا، الا انه قد يؤكد على بعض النقاط فيكشف بهذا التأكيد عن أهميتها.

ومن القضايا التي اكد عليها واعتبرها من أعقد القضايا، هي قضية: التفاوت بين الموجودات. فهو يعتقد ان كون بعض الموجودات أشرف من البعض الآخر، قضية أوقعت معظم الناس في الحيرة. وقلما يمكن ان يوجد عاقل لم يصب بالحيرة في هذه القضية:

«وقد بقيت من هذا القبيل مسألة هي أهم المسائل وأصعبها في هذا الباب وهي في تفاوت هذه الموجودات في الشرف. فاعلم ان هذه مسألة قد تحيّر فيها اكثر الناس حتى لا يكاد يوجد عاقل الا ويعتريه في هذا الباب تحيّر. ولعلّي ومعلمي ـ أفضل المتأخرين الشيخ الرئيس أبا علي حسين بن عبدالله ابن سينا البخاري أعلى الله درجته ـ قد أمعنا النظر فيها وانتهى بنا البحث الى ما قنعت به نفوسنا، اما لضعف نفوسنا القانعة بالشيء الركيك الباطن المزخرف الظاهر واما لقوة الكلام في نفسه وكونه بحيث يجب أن يُقنع به»(١).

والأمر الملفت للانتباه في هذه العبارة هو ان الخيام قد أمعن النظر كاستاذه ابن

---

(١) عمر الخيام، الكون والتكليف، ص ١٤٢.

سينا في هذه المسألة وانتهى معه الى حلها، الا انه أبقى باب الشك في الحل واحتمال خطئه مفتوحاً.

نعيد فنؤكد من جديد على أن الآثار الفلسفية للحكيم عمر الخيام مصطبغة بالصبغة المشائية، ومتناسقة مع أفكار ابن سينا تماماً. ورغم ذلك نراه يؤكد في بعض الأحيان على نقاط صغيرة ودقيقة، والتي على أساسها يفترق طريقه عن طريق ابن سينا.

والسؤال الذي يثير نفسه هنا هو: لماذا يعتبر الخيام قضية تفاوت الموجودات في الشرف، أهم القضايا وأصعبها، بينما نلاحظ اشارة الفلاسفة الآخرين لقضايا اخرى؟

والاجابة على هذا السؤال ليست بالأمر السهل، ولكن لو تأملنا في هذا الباب لأدركنا ان الخيام كان يرى لهذه القضية الكثير من الجوانب، وبامكان كل جانب ان يثير البحث والتساؤل. فحينما يتحدث عن تفاوت الموجودات، يدور الحديث خلال ذلك ايضاً عن مسألة الكثرة وكيفية ظهورها من الوحدة. وحينما تثار قضية الوحدة والكثرة، لابد ان يجري الحديث خلال ذلك عن الخلق، والخلق من العدم، والفيض والصدور والتجلي، والغاية، والارادة، والعلم الأزلي.

اولئك الذين لديهم معرفة بالمسائل الفلسفية يعلمون جيداً كم هي صعبة الاجابة القاطعة على مثل هذه المسائل والتساؤلات التي تدور حولها.

الحكيم عمر الخيام، هبّ في رسائله الفلسفية التي كتبها باسلوب الحكمة المشائية للاجابة على التساؤلات التي تدور حول هذه المسائل مسلطاً بذلك الضوء على موقفه الفلسفي ازاءها. لكن اجاباته على هذا الصعيد لا تمثل رأيه النهائي، وانما ترك باب التفكير مفتوحاً فيها جميعاً.

فحينما يعتبر «التفاوت بين الموجودات في الشرف»، أعقد المسائل وأصعبها، يشير في الواقع الى ظهور الكثرة.

صحيح ان مفهومي «الواحد» و«الكثير»، من المفاهيم البديهية الواضحة، غير

انهما عند أهل التأمل والتفكير، من أعقد المسائل وأصعب الامور. فلاريب في أن «الواحد» و« الكثير»، مفهومان متقابلان، ولكن هناك مشكلة في تحديد نوع التقابل بينهما، وما هو نوع التقابل الذي يصدق عليه من بين انواع التقابل الأربعة.

التقابل بين الواحد والكثير، ليس من نوع تقابل التناقض ولا من أقسام تقابل التضاد. ولا يصدق عليه ايضاً تقابل العدم والملكة، ولا يجري عليه حكم تقابل التضايف.

وهناك كلام طويل للحكماء والفلاسفة حول نوع التقابل بين الواحد والكثير. وما يهمنا التأكيد عليه هنا هو ان اعتبار هذين الامرين، أمران متقابلان، يعني تعذر اعتبار احدهما صادراً والآخر مصدراً، لأن الأمرين المتقابلين يقع كل منهما في عرض الآخر، وهذا يعني تساويهما في الدرجة الوجودية.

والمشكلة الاخرى ضمن هذا الاطار هي لو عد الواحد والكثير امرين متقابلين وواقعين في عرض واحد، لفقدت الوحدة إصالتها، ولأثير حينذاك موضوع الثنوية. ولهذا السبب بالذات عبر الخيام في كتابه «الكون والتكليف» عن شكه في موقفه الفلسفي وموقف استاذه ابن سينا ازاء هذه المسألة، وذلك حينما قال «ولعلي ومعلمي... قد أمعنا النظر فيها وانتهى البحث الى ما قنعت به نفوسنا» لكنه يضيف قائلاً على الفور «اما لضعف نفوسنا القانعة بالشيء الركيك الباطن المزخرف الظاهر». وحينما يثير الخيام احتمال ضعف الذهن، ينال في الواقع من قوة المعرفة ويقلل من اعتبارها.

ويشير هذا الحكيم البارز ضمن اطار المنطق الى ملاحظات مهمة، قلما تطرق اليها سائر علماء المنطق. فهو يقول:

«المطالب الحقيقية الذاتية المستعملة في صناعة الحكمة ثلاثة وهي امهات المطالب الأخر أحدها مطلب «هل هو» وهو السؤال عن إنيّة الشيء وثبوته كقولنا: هل العقل موجود أم لا؟ فيكون الجواب بنعم أو لا. والثاني مطلب «ما هو». وهو السؤال عن حقيقة الشيء وماهيته كقولنا: ما حقيقة العقل؟ فيكون

الجواب عنه اما تحديداً أو ترسيماً واما تشريحاً وتبييناً للاسم. ولا يكون هذا المطلب حاصراً لجواب المجيب بين طرفي النفي والاثبات، بل يكون الجواب الى المجيب يأتي بما يشاء مما يراه حداً لذلك الشيء او معرفاً له...»[١].

وهكذ نرى ان المجيب على السؤال عن ماهية الشيء في المطلب الثاني غير ملزم بالاجابة بلا أو نعم، وانما هو مختار في انتخاب ما يراه حداً ذاتياً للشيء ومعرفاً له.

ولا شك في وجود تباينات بين الحد والرسم وشرح الاسم، تقوم على أساس سلسلة من الموازين المنطقية. ومن المسلم به ان المجيب بامكانه ان يجيب على سؤال «ما هو؟» بالحد او الرسم او شرح الاسم. ولكن الذي يستشف من عبارة الخيام اعلاه ان تشخيص حد الشيء وحقيقته، يعتمد على ذهن المجيب وادراكه. اي انه يجعل من ذهن المجيب معياراً ويولي له اهمية اكبر من الموازين المنطقية. الخيام بدلاً من التحدث عن التفاوت بين الحد الحقيقي، والرسم، وشرح الاسم، وتفسير تعدد الاجابات على أساس هذه الموازين، يعتمد على ذهن المجيب ويسند اليه تعدد الاجابات.

طبعاً هذه الفكرة مثارة في الغرب أيضاً، ويبدي بعض المفكرين الغربيين شكهم في معيار التفاوت بين الذاتي والعرضي. وحينما يخضع معيار التفاوت بين الذاتي والعرضي للشك، يفقد التفاوت بين الحد والرسم قوته ايضاً.

الحكيم عمر الخيام لم يرفض التفاوت بين الذاتي والعرضي في باب الحد والرسم، لكنه يتحدث بطريقة يضفي فيها أهمية خاصة على ذهن المجيب وادراكه. ومعنى ما ذهب اليه هو ان بلوغ الحد التام لأمر من الامور، يتحقق عن طريق القابلية الذهنية والادراكية التي لدى الانسان. وبما ان هذه القابلية تختلف من انسان لآخر، فالاجابة على السؤال عن ماهية الشيء تكون متعددة ومتفاوتة. وهذا التعدد ليس بحسب تعدد الأفراد، بل قد تختلف اجابة الفرد الواحد باختلاف

---

(١) نفس المصدر، ص ١٣٩.

الاوضاع والظروف الفكرية والثقافية.

ومما يجدر ذكره هو ان ابن سينا نفسه كان على علم بصعوبة بلوغ الانسان للحد التام، غير ان الخيام بدلاً من التحدث عن هذه الصعوبة، تحدث عن رأي المجيب ووجهة نظره، وهذا ما نراه واضحاً في قوله: «يأتي بما يشاء مما يراه حداً لذلك الشيء».

وحينما يتحدث الخيام عن جواز تعدد الاجابات حين السؤال عن ماهية الشيء، لا يعني ان بمقدور وجود خارجي واحد ان تكون له ماهيات عديدة في الواقع ونفس الامر، إذ من المستحيل تعدد ماهيات الوجود الواحد. غير ان بمستطاع الماهية الواحدة ان تكون لها وجودات متعددة خلال مراحل مختلفة. اي ان الماهية الواحدة وفي ذات الوقت الذي لديها فيه وجود ملكي وناسوتي، يمكن ان يكون لديها وجود ملكوتي أيضاً، اما الوجود الواحد فليس باستطاعته ان يكون لديه اكثر من ماهية. والدليل على ذلك هو ان تعدد الماهية للوجود الواحد، يستلزم التكرر في الأمر الذاتي؛ والتكرر في الامر الذاتي محال وممتنع.

اذن فجواز تعدد الاجابات حين السؤال عن ماهية الشيء، متصل بعالم الذهن والادراك فقط. وهذا هو عين الشيء الذي يعنيه عمر الخيام.

وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن الحكيم عمر الخيام ورغم انصرافه في فترة من حياته الى تحصيل الفلسفة المشائية وتأليفه لبعض الكتابات على هذا الصعيد، الا انه اخذ ينفصل عن هذه الفلسفة ويعبر بملاحظات دقيقة وقصيرة عن استيائه من مبادئها واصولها.

وحينما ابتعد عمر الخيام عن الفلسفة المشائية، هجر لغة الفلسفة أيضاً، وأخذ يتحدث بلغة اخرى.

عمر الخيام يتحرر من الفلسفة المشائية في ساحة اخرى من وجوده، وحينذاك لم يعد بمقدوره التحدث باللغة المتداولة في هذه الفلسفة. فاذا كانت اللغة تعد صورة للتفكير فلابد من الأخذ بالحقيقة التالية أيضاً وهي ان لكل مرحلة من

مراحل التفكير صورتها الخاصة؛ واللغة المستخدمة في مرحلة زمانية معينة، غير اللغة التي تظهر في مراحل اخرى.

فحينما يجتاز الانسان مرحلة فكرية ما ويدخل الى مرحلة فكرية اخرى، لابد ان يتغير اسلوب حديثه ونمط كلامه. والعارفون بآثار الخيام الفلسفية يعلمون انه كان على علم بالموازين المنطقية وقد تحدث على أساس هذه الموازين. لكنه حينما اجتاز هذه المرحلة وأطل على عالم يفصله عن الفلسفة المشائية بون شاسع، فليس بوسعنا ان نتوقع منه التحدث باللغة المنطقية الرسمية أيضاً، او ان ينظم أفكاره ضمن قالب القياس.

نحن لا نعلم ماهو التغيير الذي حدث في أعماق ضمير الخيام وماهي العوامل التي أدت الى حدوث التغيير في فكره، لكننا نعلم بأن العبور من مرحلة فكرية الى مرحلة فكرية اخرى، ليس بالأمر اليسير، ولابد ان يواجه المرء خلال ذلك الكثير من المشاكل والعقبات ويعاني من الازمات.

التحول الفكري، ليس تغيّراً سطحياً او عرضياً بحيث يتحقق بسرعة مثل الكثير من التحولات والتطورات الظاهرية. فالانسان قد يواجه في كل لحظة من لحظات حياته تحولاً ظاهرياً وسطحياً وبمقدوره اجتياز مثل هذه التحولات بسرعة. اما التحولات الفكرية فانها ليست سهلة قط، بل يعد كل تحول فكري بمثابة موت وولادة جديدة. فاذا كانت حقيقة الانسان تتلخص في فكره، فالتحول في الفكر بمثابة تحول في حقيقته. والتحول في حقيقة الانسان، أمر لا يصدق عليه سوى الموت ومن ثم الانبعاث من جديد.

وجود الانسان شبيه بوجود البحر، لكنه يختلف عنه في ان البحر محدود العمق مهما كان عميقاً، في حين ان عمق وجود الانسان لا نهاية له، وقلما يستطيع أحد بلوغ نهايته. فالتغيرات التي تحدث في أعماق البحر وتظهر على السطح في شكل امواج عارمة ثم تتلاشى عند الساحل، شبيهة بالتغيرات التي تحدث في أعماق وجود الانسان ـ اي التغيرات الفكرية ـ ثم تظهر على سطح اللغة في شكل أمواج

مختلفة.

الحكيم عمر الخيام وفي ظل التطور الفكري العميق الذي شهده، كان يفكر بطريقة لم تكن منسجمة مع لغة المنطق والفلسفة. ولذلك أقبل على اللغة الشعرية من اجل التعبير عن أفكاره في هذه المرحلة من حياته.

فنحن نعلم ان ميدان اللغة الشعرية واسع جداً، فيمكن ان يبلور المرء فيه ما لا يستطيع ان يبلور في سائر القوالب اللغوية الاخرى.

طبعاً عالم المعنى أوسع بكثير من عالم الألفاظ والكلمات، ولكن هذا العالم لا يمكن ادراكه وفهمه ما لم يتعيّن في قالب الألفاظ والكلمات.

اذن فالخيام قد وجد خلال مرحلة من حياته في لغة الشعر القالب الأفضل للتعبير عن أفكاره، ووجد في القالب الرباعي أجدر القوالب الشعرية لأداء هذه المهمة. فابتعد في نظم أفكاره عن أي تكلف، ووجد ان عمره أسمى من ان يبدده في الصناعات والتزويقات اللفظية.

لم يطلب هذا الحكيم الكبير الشهرة أو المنصب في تأليفه لآثاره، ولذلك لم يهتم بتدوين شعره او جمعه في مجموعة منظمة ومرتبة. كذلك لم يول اهتماماً لآثاره الفلسفية ولم يعمل على نشرها. وما وصل الينا من آثاره، كان بفضل بعض المعجبين بأفكاره او المتأثرين بها.

لم تصل الينا من آثاره الفلسفية سوى عدة رسائل قصيرة كتبها رداً على تساؤلات بعض الأشخاص.

والوضع على هذا الغرار بالنسبة لرباعياته. فهذه الرباعيات كانت مبعثرة بين أصدقائه والنازعين اليه، كما كان بعضها قد سُجّل في الكتب التي صنفت في ذلك العصر او في ما تلاه بقليل. ولهذا السبب هناك اختلاف شديد حول هذه الرباعيات لاسيما فيما يتعلق بعددها، ومدى صحة انتساب بعضها اليه.

ولا نريد الدخول في هذه المعركة، ولكن الأمر المقطوع به هو ان تعداداً مما يعرف برباعيات الخيام، كان من انشاد هذا الفيلسوف، ومعبراً عن نمطه الفكري.

النمط الفكري للخيام في مرحلة من حياته، لم يكن مألوفاً في تلك الفترة، ولذلك نسبت اليه الرباعيات القريبة الى نمطه الفكري من حيث المضمون والمحتوى، والتي أنشدت فيما بعد من قبل آخرين.

ومعنى هذا الكلام هو ان الرباعيات التي ألحقت برباعيات الخيام، كانت ذات رائحة ولون رباعياته، رغم انها لم تكن له.

الخيام لم يكن مؤسساً لاسلوب ادبي، ولم يأت باسلوب خاص في عالم الشعر. فما اورده عبارة عن اسلوب فكري لم يسبقه اليه أحد، ولم يكن متداولاً في الآثار الفلسفية لتلك الفترة.

اذن ما يميز الخيام عن غيره من المفكرين هو نمطه الفكري. وفي هذا النمط الفكري بعض الخصوصيات التي يمكن تشخيصها بسهولة.

الفكر الخيامي ـ سواء كان منعكساً في الشعر او النثر ـ لديه بعض الأمارات والدلالات التي تدل على هذا الحكيم الكبير. فالذي لديه معرفة بالفكر الخيامي، بامكانه ان يلاحقه في آثاره المنظومة والمنثورة ويحدده على اساس تلك الملامح التي لديه عنه.

وقد يسأل البعض: ما هي تلك الملامح او الخصوصيات التي يتميز بها الفكر الخيامي، وكيف يمكن تحديدها؟

ومن الضروري القول في الاجابة ان من خصوصيات فكر هذا الحكيم هي انه يستشعر الحيرة والهيبة ازاء ما يتميز به الوجود من عظمة وجلال. فالذي يدرك عظمة الوجود، يدرك ايضاً تعذر الوقوف على سر الوجود او ايجاد حل للغزه عن طريق التفسير المنطقي للامور.

ولابد من الالتفات الى ان الشعور بالحيرة والهيبة ازاء عظمة الوجود والذي يحصل للرجل المفكر، يختلف عن الشعور بالحيرة والتردد الذي يحصل لدى البعض بفعل الوساوس النفسانية وعدم التدبر في الامور.

بتعبير آخر: ان التهيب من العظمة، غير الخوف الذي يمكن ان يدعى بخوف

العافية. فخوف العافية هو الخوف الذي يمنع أصحابه عن القيام بالأعمال الكبرى ويدفعهم الى الهرب من كل خطر محتمل. اما التهيب او الخوف من العظمة فانه ناشئ من الشعور بعظمة الوجود ولذلك يشعر صاحبه بنوع من الحيرة والاندهاش ايضاً. والذي يعيش خوف العظمة والجلال، لا يخاف الأخطار، ولا يقبل على الحياة المبتذلة.

ومن ملامح الفكر الخيامي الاخرى هي انه يولي اهمية كبيرة للوقت ويحث على اغتنام الفرص، ويوصي بالحياة في اللحظة. والحياة في اللحظة تعني الاهتمام بالحاضر والحال وعدم التبعية لما مضى وما سيأتي.

وعلى أساس هذا النمط من التفكير يعد الوقت آناً دائماً، اي ان حقيقة الوقت هي ذات ما يعرف بالـ «آن»، الا ان الـ «آن» الدائم عبارة عن امتداد الحضرة الالهية والذي يندرج في الأبد بواسطة «آن» الأزل، فيتحقق عن هذا الطريق الأزل والأبد في زمان الحال.

اذن فكل آن من الآنات، مجمع للأزل والأبد، والحال هو أيضاً مجمع للأزل والأبد. ولذلك يدعو أهل الحكمة باطن الزمان سرمداً، لأن كل آن من آنات الزمان المتتالية عبارة عن نقش يدل على السرمد، وصورة تحكي عن الباطن.

طبعاً هذا الباطن ثابت بشكل دائم وسرمدي، وينتسب الى حضرة الحق تعالى عن هذا الطريق. وهذا ما تدل عليه العبارة القدسية: «ليس عند ربك صباح ولا مساء».

الوقت عند أهل المعرفة هو الشيء الذي يحضر في الحال. فاذا كان هذا الحضور تجل للبارئ تعالى، فلابد من التسليم له وعدم التفكير بغيره.

وينبغي الالتفات الى الأمر التالي أيضاً وهو اذا كان حضور الوقت متصلاً بعمل الانسان فلابد من ايلائه اهمية كبرى وضرورة عدم ايكاله الى الماضي والمستقبل، لأن تدارك الماضي مضيعة للوقت، والايكال الى المستقبل يحمل معه خطر احتمال عدم الوصول.

ويريد كبار أهل المعرفة هذا المعنى بالذات حينما قالوا «الصوفي ابن الوقت».

ولذلك يؤكد العرفاء على الاهتمام بزمان الحال والعيش في اللحظة والآن، وهذا ما يمكن ملاحظته في عبارة العارف المعروف الشيخ كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني التالية:

«الوقت ما حضرك في الحال فان كان من تصريف الحق فعليك الرضا والاستسلام به حتى تكون بحكم الوقت لا يخطر ببالك غيره. وان كان مما يتعلق بكسبك فالزم ما أهمك فيه ولا تعلق بالك بالماضي والمستقبل، فان تدارك الماضي تضييع الوقت، وكذلك الفكر فيما يستقبل فانه عسى أن لا تبلغه وقد فاتك، ولهذا قيل الصوفي ابن الوقت»[١].

وذهب عمر الخيام نفس هذا المذهب ازاء الوقت مؤكداً تأكيداً كبيراً على العيش في اللحظة والآن. وقد أثار هذه الفكرة قبل عبدالرزاق الكاشاني بوقت طويل وتحدث عنها بلغة نافذة ومؤثرة.

والذي يبعث على الأسف ان البعض ونظراً لعدم انطلاقهم الى ماوراء عالم المحسوسات ولا يفكرون سوى بظواهر الامور، فقد حملوا كلام الخيام على الظاهر واتهموه على هذا الأساس بالشهوانية والجهل وعدم المسؤولية.

هؤلاء ليس بمقدورهم ان يدركوا هذه الحقيقة وهي ان مفكراً كبيراً كالخيام حينما يتحدث عن اغتنام الحال والعيش في الآن، لا يريد هذه الامور التي اتهموه بها، وانما يشير الى أولئك الذين لا تستطيع الأجواء ذات الظاهر الصاخب والباطن الفارغ ان تتلاعب بهم او تقذف بهم الى هذا الجانب او ذاك. فالذي يعيش اللحظة والآن، لا يرى أعماله قطعية ومنتهية تماماً، ولا يوجد لديه تصور عن ان الذي حصل عليه لا ينبغي ان يفقده.

الذي يفكر تفكيراً خيامياً لا يعتبر نفسه مالكاً حتى لتلك الأشياء التي حصل

---

(١) عبدالرزاق الكاشاني، شرح منازل السائرين، هامش الكتاب، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

عليها بالألم والعناء والمثابرة، بل يرى نفسه جسراً ينتفع به الآخرون ويصلون من خلاله الى المقصد بسلام. وحينما ينظر الى الماضي ينظر بعين العبرة ولا يتخذ منه واسطة لخداع الآخرين.

الذي يعيش اللحظة، يسلك طريقه بصلابة وثبات دائماً ولا يخشى قط حتى لو خالفه الناس جميعاً، ولا ينجذب لمنابع القدرة. انه يفكر بالطريقة التي يستحث فيها القوى الكبرى على التأمل، رغم انه قد يعيش الغربة والوحدة في كثير من العصور، وقد لا يصل عامة الناس الى عمق أفكاره.

الفكر الخيامي، فكر لو نظر المرء من باطنه الى العالم لرآه ظلاً صامتاً، فيصرخ في ظل هذا الصمت باحثاً عن أمنه في البارئ تعالى.

الآثار الفلسفية والرباعيات المنسوبة الى الخيام تكشف عن ان هذا الحكيم ذا التفكير العميق كان يعيش البحث عن الله، وتتقد في أعماق روحه نار الشوق للاتصال بمبدأ الوجود.

ولا شك في ان اسلوب كلامه في آثاره الفلسفية يتسم بالطابع الاستدلالي، الا انه اجتاز في رباعياته الشعرية مرحلة الاستدلال، فكان يطلب معرفة الله من الله.

ويلاحظ بين الرباعيات المنسوبة اليه بعض الرباعيات التي تنم عن لون من الشك والتردد، وأحياناً عن شكل من أشكال الاعتراض على نظام الخلقة، بل ويدل بعضها على حالة اللاابالية وحب الراح. ولكن نظراً لوجود الرباعيات التوحيدية والعرفانية التي تدل بشكل صريح لا يقبل الشك على معرفته الصادقة العميقة بمبدأ الوجود، فينبغي تأويل تلك الرباعيات وجعلها وفق هذا التأويل منسجمة مع التوحيد والعرفان.

وسبق أن ذكرنا بأن الحيرة الملاحظة في كلماته، تعبر عن حيرته وخشيته امام سر الوجود. كذلك بالنسبة لحالة اللاابالية او الانغماس في اللذة، فانها ليست بالأمر الذي ينسجم مع السلوك الخيامي المتميز بالحكمة. فقد كان يعارض كل ألوان الخداع والنفاق والرياء. ولذلك يشبه الى حد كبير العرفاء الملامتية.

فالهواجس الفكرية التي كانت لديه والقلق والاضطراب أمام هيبة الوجود وعظمته، ليست بالامور التي يبددها النبيذ.

اذن فهو يعني بالنبيذ او الراح او كل ما يدل على هذا اللون من المعاني، ذلك الشيء الذي بمقدوره دفع الهواجس الفكرية والاضطرابات الناشئة عن عظمة الوجود.

ولسنا في معرض رسم ملامح صورة الخيام كقديس وزاهد، ولكن لابد من التأكيد على الأمر التالي وهو ان هذا المفكر العائش في احضان الألم والمفكر بالموت، والذي امضى سنوات مديدة من عمره مستغرقاً في بحر التأملات الفلسفية والعلمية والعرفانية، لا يمكن ان يعيش حياة اللاابالية واللامسؤولية والانفلات الاخلاقي.

التاريخ يشهد على ان الصادقين المتحرقين الذين أماطوا اللثام عن الوجه القبيح للمرائين والمخادعين طالما تعرضوا للتهم والافتراءات، سيما اذا كانوا من أصحاب الكلمات الصريحة والفكر العميق والرأي الثاقب.

وكان عمر الخيام في طليعة من جابهوا تلك الفئة التي كانت تسعى الى خداع الناس وتضليلهم، وممن تميز بصراحة الكلمة ووضوح التعبير. ولم يكن يخشى غوغاء العوام وأحابيل المرائين، وكان يتحدث كما يفكر في الواقع.

كان كلام الخيام منسجماً مع قلبه. وكان كل ما يقوله هو ذات الشيء الذي يصدر من سر سويدائه. ولم يكتم حيرته وخشيته ازاء سر الوجود. وكان على علم بضعف الفكر الانساني أمام الجلال الالهي، ويدرك نقاط الضعف في كلمات الفلاسفة والمتكلمين.

الخيام كان واضحاً لديه ان الحديث عن الالوهية ومبدأ الوجود ليس سوى التعبير عن غاية الفكر لاغير.

والخيام كان قد توصل ـ مثل سائر أرباب المعرفة ـ الى هذه النتيجة وهي ان ما يتحدث به أهل الفكر عن ذات البارئ تعالى ومبدأ الوجود، انما يشير في الواقع

الى ذروة فكرهم ونهاية تفكيرهم. ومن الواضح ان ذروة الفكر أو نهاية التفكير هي غير ذلك الشيء الذي يمكن ان يسمى ذات الحق او مبدأ الوجود.

من يبلغ هذه المرحلة من المعرفة يقف على محدودية عقله وعلمه، ويدرك ان حقيقة الوجود لا يستوعبها فكره. اي انه سيعلم انه لا يعلم. وهذا هو ذات المقام المعنوي الذي ناله سقراط الحكيم.

وبلغ عمر الخيام هذه المرحلة من المعرفة فأصبح يدرك بأن الفلسفة المتداولة غير قادرة على ايصاله الى المستوى الذي يستطيع ان يعرف فيه سر الوجود.

فالخيام حينما يتحدث عن لون من الحيرة والهيبة انما يشير الى هذه المرحلة من المعرفة. فالذي يقف على عجز العلم الحـصولي عن ادراك حقيقة الوجود، ينفتح بوجهه باب العلم الحضوري، وحينذاك بمستطاعه الانطلاق في فضاء العرفان.

الخيام ومن أجل الانطلاق الى عالم العرفان، لم يدخل الى خانقاه او زاوية، ولم يطأطئ رأسه أمام مرشد صوفي. فهو لم يحبذ ان يكون مريداً بحجم عدم رغبته في أن يكون مرشداً.

الخيام كان من أهل الفكر والتأمل، والتفكر أحد طرق المعرفة. غير ان هناك آراء متضاربة فيه. فالبعض يعتبره سوفسطائياً، شكاكاً، محباً للـذة، بـل وحـتى ملحداً، ولذلك لم يبخل هذا الفريق عليه باللعن والطعن. وهناك فريق آخر يعتبره عارفاً كبيراً وينظر الى رباعياته كرباعيات عرفانية.

ويعد «كيوان القزويني»، أحد الذين يعتبرون الخيام عـارفاً كـبيراً وذلك في كتابه «شرح رباعيات الخيام». وقد بوب القزويني هذا الكتاب الى عشرة فصول شارحاً في كل فصل عدداً من الرباعيات المنسوبة للخيام والمتناسبة مع عـنوان ذلك الفصل.

الفصل الأول من هذا الكتاب في توحيد الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية، وأورد فيه المؤلف ٦٥ رباعياً منسوباً للخيام مع شرحها وتسليط الضوء عليها.

الفصل الثاني في المناجاة، وتم فيه شرح ٢١ رباعياً. والفصل الثالث في المعارف

العالية والأسرار غير القابلة للوصول ويتألف من ٦٥ رباعياً مع الشرح. والفصل الرابع في اثبات المعاد ويتألف من ٨ رباعيات. والفصلان الخامس والسادس في قياس الاعمال ومعرفة النفس وفي كل منهما عدد من الرباعيات، وهكـذا الأمـر بالنسبة لباقي الفصول.

انبرى كيوان القزويني في فـصول الكـتاب العـشرة الى شرح ٤٢٠ ربـاعياً منسوباً للخيام. ونظراً لكون هذا الشارح المحترم واعظاً أمضى فترة طويلة مـن حياته في الخطابة والوعظ، فقد اتخذ في شرحه لهذه الرباعيات اسلوب الخـطابة ايضاً وكأنه يتحدث من على منبر الوعظ، مستخدماً خلال ذلك ذوقه وما لديه من معلومات متناثرة، ولذلك بدا شرحه وكأنه كشكول لاغير.

اذن فشرح كيوان القزويني عـبارة عـن سـلسلة مـن المـعلومات الكـلامية والفلسفية والتفسيرية وغيرها والتي لا تتمتع بأية صورة متناسقة او منسجمة.

طبعاً الخيام كان محيطاً بجميع هذه العلوم ولديه وجهة نظر في كل منها، إلّا انه لم يظهر في الرباعيات ـ وكما قدمنا ـ كمتكلم او مفسر او مؤرخ، بل ولم يظهر حتى في صورة فيلسوف مشائي، انما كان حينما أنشد هذه الرباعيات قد اجتاز جميع هذه المراحل واستغرق في الحيرة التي حدثت له بسبب عـظمة سر الوجـود. وهـذه المرحلة غريبة على غير أهل الحيرة وعلى الذين لا يعرفون معنى الاستغراق في سر الوجود. فمن لم يجرب التأمل ولم يضع قدمه في عالم الحضور، ليس بمستطاعه ان يدرك ما توحي به أفكار الخيام.

كيوان القزويني ورغم اشتغاله بالوعظ والخطابة، إلّا انه امضى جزءاً من عمره في طريق السلوك، بل قيل انه بلغ مقام الارشاد والقـطبية، إلّا انـه قـطع صـلته بالطريقة التي كان على اتصال بها لبعض الأسباب التي لا ضرورة لذكرها، بـل وأخذ يوجه الانتقاد الى من كانوا على رأسها.

نرى كيوان القزويني يوصل نسبه في بعض الأحيان بـ «آذر كيوان». والذين لديهم اطلاع على آثار آذر كيوان وأحواله، بامكانهم ادراك وجود تقارب بـين

الاثنين من حيث الشخصية ونمط السلوك الاجتماعي[١].

ولسنا في معرض الحديث عن أفكار كيوان القزويني، وانما نريد ان نقول بأنه وضمن انطلاقه في طريق التصوف ومعرفته بالآثار العرفانية، إلّا انه لم يكن بمنأى عن نوع من التفكير الوضعي ونزعته نحو أفكار بعض علماء الغرب.

كيوان القزويني ورغم انه كان من أهل العرفان، ولديه كتاب عرفاني يدعى «عرفان نامه»، إلّا انه لم يتحدث عن عرفان الخيام إلّا بعد أن تحدث عن ذلك المفكرون الغربيون[٢].

اي انه نسب اكتشاف عرفان الخيام ـ وكذلك عرفان ابن سينا ـ الى الغرب، وهذا أمر يثير العجب. صحيح ان المفكرين والعلماء الغربيين قطعوا أشواطاً بعيدة في العلم والتقنية، إلّا انهم لا يتفوقون على عرفاء العالم الاسلامي في العرفان والحكمة الالهية.

اذا كان كيوان القزويني قد جعل من رأي المفكرين الغربيين ملاكاً في تقويم شخصية الخيام في مضمار الرياضيات والطبيعيات، فقد لا يثير هذا الأمر الدهشة، لكنه لا يليق به وهو يدّعي العرفان وأمضى السنوات الطويلة في السلوك، ان يتخذ من رأي المفكرين الغربيين معياراً للبرهنة على عرفانية الخيام.

وكثيراً ما خرج القزويني في كتاب «عرفان نامه» عن صلب الموضوع، وبدلاً من دراسة قضايا العرفان وموضوعاته، نراه قد أثار سلسلة من القضايا الشاذة او البعيدة عن الواقع. كتقسيمه لقضايا الحلال والحرام الى شرعية وعقلية، وتحدثه عن الوقف وافتائه بقبحه، ووصفه له بالفضولية والظلم[٣].

ويخرج عن صلب هذا الموضوع دراسة الشذوذ الفكري عند كيوان القزويني

---

(١) من اجل الوقوف على آذر كيوان وأفكاره، يراجع كتاب: حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي، تأليف الدكتور الديناني، تعريب عبدالرحمن العلوي.

(٢) كيوان القزويني، عرفان نامه، طبع طهران، المقدمة، ص ١٩.

(٣) نفس المصدر، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

وعدم تجانس أفكاره. لكنه على أية حال قد هبّ لشرح رباعيات الخيام، واضعاً هذا الحكيم ضمن قائمة كبار العرفاء.

ومن الواضح لأهل البصيرة انه ليس من السهل التحدث عن المقام العرفاني لهذا الحكيم لأنه تعمق في زوايا روح الانسان ووقف متأملاً في أسرار الوجـود لسنوات طويلة. وقد حصل من خلال هذه التأملات العميقة الدقيقة على بعض التجارب التي ظلت مجهولة بالنسبة للكثيرين.

أوضحنا قبل الآن ان الخيام لم يتخذ له في السلوك والعرفان مرشداً ولم يرتبط بفرقة صوفية ما، إلّا ان الذي لاريب فيه هو انه لم يتباطأ لحظة واحدة في طريق الجهاد الفكري من أجل بلوغ الحقيقة. واذا ما علمنا بأن الله تعالى وعد المجاهدين فيه أن يهديهم سبله، لابد أن نستنتج بأن هذا الحكيم قد بلغ مقام المعرفة.

كان هذا الحكيم يتعامل بالصدق والاخلاص مع النـاس كـتعامله بـالصدق والاخلاص مع الله تعالى. فقد كان يتحدث كما يفكر. وتكشف آثاره الفـلسفية والأدبية انه لم يتحدث بطريقة الخطابة والجدل، ولم يكن ينوي الانتصار على أحد حينما كان يعبّر عن آرائه.

صحيح انّ له أثراً يحمل عنوان «الاعترافات»، ولكن الذي يمكن قوله هو ان معظم آثاره تحمل طابع الاعتراف. ولكن الذي لابد مـن الاشـارة اليـه هـو ان اعترافاته ليست من نمط الاعترافات الملاحظة في بعض كتب المفكرين الغربيين، لأن هؤلاء المفكرين يشيرون في هذه الكتب الى تفاصيل حياتهم وكل ما يتعلق بها من جزئيات. اما الخيام فبما انه حكيم يفكر في أعماق الامور، لم يـلتفت الى الجزئيات، وبذل قصارى جهده لاكتشاف الحـقائق وأسرار الوجود. فكان يعبّر عن كل ما يجده، بصدق. ولم يكن يفكر قط في التعتيم عـلى الأزمـات الفكـرية وعقبات الطريق الفكري. فكان يتحدث عن التعثرات والاخـفاقات في طـريق البحث عن الحقيقة بمستوى تحدثه عن منجزاته الفكرية.

الصدق الذي كان عند الخيام في التعبير عما يفكر به، دفـع أصـحاب الفكـر

الضيق والنظر القصير الى معاداته، واتهامه بنوع من الالحاد والزندقة، ولكن الذين لديهم معرفة بأفكار الخيام يعلمون جيداً ان هذا الحكيم لم ينزع نحو الانحراف، ولم يبخل بأي جهد ومثابرة من أجل بلوغ الحقيقة.

الحكيم عمر الخيام حينما كان يفكر، كان يدرك بأنه ليس هو الذي يفكر، بل ان الفكر هو الذي يفكر. ولكنه يعلم في ذات الوقت بأن ذلك لا يحدث في فضاء فارغ، ولابد ان يظهر الفكر في مظاهر تفكير المفكرين الكبار.

ويعتقد أهل التحقيق ان الفكر هو الذي يفكر في الشخص المفكر، والشخص المفكر عبارة عن مظهر لهذا الفكر، والفكر يُنسب اليه. ويصدق هذا القول على حقيقة الكلام أيضاً، لأن الكلام عبارة عن ظهور الفكر، وعند عدم وجود الفكر لا يوجد الكلام. ومعنى هذا ان الكلام والفكر وجهان لعملة واحدة ولا يتحقق أي منهما بدون الآخر.

ما نريد التأكيد عليه هنا هو ان ما أورده عمر الخيام في آثاره، اورده عن اخلاص وصدق. وقد بدأ آثاره العلمية والفلسفية باسم الله تعالى وحمده، وقد سأله فيها التسديد وطلب منه الهداية. وهذا ما يمكن ملاحظته بشكل واضح ومتكرر في رسالته الرياضية التي تدعى «الجبر والمقابلة».

ويظهر ايمان الخيام بمبدأ الوجود واخلاصه له في سائر آثاره. حتى انه كان يفكر الى نهاية عمره بمبدأ الوجود، ويتأمل في قضايا الالهيات ومسائلها الدقيقة.

وتحدث صهره الامام محمد البغدادي عن طريقة وفاته فقال انه كان يخلل أسنانه وهو منهمك في تأويل الهيات الشفاء. وحينما بلغ فصل «الواحد والكثير»، وضع خلال اسنانه بين ورقتين وقال: استقدموا الصالحين كي اوصي. ثم أوصى ونهض يصلي ولم يأكل شيئاً. وحينما انهى صلاة العشاء، هوى الى السجود وراح يقول في سجدته:

«اللهم اني عرفتك على مبلغ امكاني فاغفر لي فان معرفتي اياك وسيلتي اليك»،

ثم مات[١].

وهكذا نراه انه انهى اللحظات الأخيرة من حياته مصلياً ساجداً متضرعاً الى الله تعالى. وتدل الكلمات التي ناجى بها الله في سجوده على طبيعة القضية التي شغلت فكره على مدى حياته وهي قضية المعرفة. ولكنه لم يغفل في نفس الوقت عن الحقيقة التالية وهي ان الانسان موجود ممكن، وليس باستطاعته ان ينطلق الى ما هو أبعد من محدوديته الامكانية وقصوره الذاتي.

وكلمات الخيام المصطبغة بصبغة الحيرة والتردد، تعود إلى هذا المعنى ايضاً. فالذي يعلم بما يعاني منه من قصور ذاتي ومحدودية امكانية، لا يتحدث عن غرور وتكبر، ومن الطبيعي ان تصطبغ كلماته بالتواضع. وعليه فالحيرة، إفراز عن نوع من العلم، بل ويمكن عدها من ميزات الانسان وخصوصياته.

فالانسان هو المخلوق الوحيد الذي يعاني من التردد، بينما لا تشعر الموجودات الاخرى بالتردد ولا ينتابها الشك. اي ان الشك صفة انسانية ولا يمكن عدها غريبة على الانسان. بل ان الشك ـ في حقيقة الأمر ـ مقدمة للتعالي والتكامل. والموجود الذي لا يشك ولا يتردد فلن يتحقق لديه التكامل في المعرفة.

فكيف يمكن للانسان ان يبلغ أسمى مراتب المعرفة من خلال الجهد والسعي والمثابرة دون ان يذوق طعم الشك؟

الشك مثلما يمكن أن يدفع المرء نحو الضلال والسقوط، يمكن كذلك ان يصل به الى ذروة الكمال وأوج التعالي.

تتوقف الحركة تماماً في الجهل المطلق ولا يتحقق التكامل قط. ولا معنى للتكامل أيضاً في العلم المطلق. فالانسان يتحرك دائماً في ظل العلم والجهل، ويعانق دائماً كلاً من الأمل واليأس.

وحينما يتحدث الخيام في آخر لحظات حياته عن قصوره الذاتي ومحدوديته

---

(١) ظهير الدين البيهقي، ١٣٦٥ هـ نقلاً عن مقال جلال النائيني في فصلية «الثقافة» الخاصة بتكريم الخيام، معهد العلوم الانسانية، ص ٤.

الامكانية في مجال معرفة الله، يكون قد فسر جميع كلامه السابق وكشف عن معناه.

والأمر الملفت للنظر انه كان منهمكاً في تأويل مسألة «الواحد والكثير» حين وفاته، فهذه المسألة من بين المسائل التي اشغلت فكره طوال حياته وكان في صراع مستمر مع مشكلاتها. فقد كان ذهنه يفكر باستمرار في العثور على اجابة شافية على السؤال التالي: ما هو مبدأ الكثرة؟ أو كيف يظهر الكثير من الواحد؟

ومما يجدر ذكره ان جميع الفلاسفة كانوا منهمكين في بحث هذه المسألة طوال التاريخ، وأوّلها كل منهم بطريقته الخاصة.

ولابد ان نلفت الانتباه أيضاً الى ان المسألة المهمة الاخرى وهي «الاتحاد بين العاقل والمعقول»، تُعد من شؤون المسألة الاولى، حيث يوجد بين العاقل والمعقول ـ أو بين العالم والمعلوم في مقياس أوسع ـ نوع من الكثرة، رغم أنه قد يُقال بأن الكثرة بين العاقل والمعقول، كثرة اعتبارية، تتصل باعتبار الاشخاص.

اذن تُعد مسألة العاقل والمعقول والاتحاد فيما بينهما، والكثرة الاعتبارية الملاحظة في هذا الباب، من شؤون مسألة «الواحد والكثير»، ولديها أهمية بنفس المستوى.

ولهذا السبب يُلاحظ نوع من التشابه بين الحكيم عمر الخيام وحكيم آخر ظهر بعد بقرون. فقد رأينا ان الخيام قد خرج لاستقبال الموت وهو منهمك في تفسير مسألة «الواحد والكثير». وسمعت من استاذي العلامة الطباطبائي ان الحكيم هادي السبزواري بينما كان منهمكاً في تدريس مسألة «اتحاد العاقل والمعقول»، هوى ساجداً بتأثير جذبة روحانية، ثم مات رحمة الله عليه.

١٠

ناصرخسرو القبادياني وأبو يعقوب السجستاني والبحث عن الحقيقة

المفكرون والعلماء يعتبرون العقل مشرق العالم، ويؤكدون على ضرورة الانصياع للعقل من اجل ادراك حقائق الامور. والعقلية او الانصياع للعقل، أمر ذو خلفية طويلة في العالم الاسلامي.

حجية العقل فضلاً عن كونها امراً ذاتياً وجوهرياً، يدل عليها عدد كبير من الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية.

طبعاً نعرف عدداً كبيراً من الشخصيات في العالم الاسلامي التي تنظر بعين الشك والتردد الى العقل والانصياع له، وتحذر الناس من خطر العقل. ولسنا بصدد التحدث عن الفرق او المذاهب العقلية او المذاهب المعارضة للعقل، غير ان الذي نريد التأكيد عليه هو ان الحكيم ناصر خسرو العلوي القبادياني كان أحد العقليين ولعب دوراً جديراً بالملاحظة في هذا الشأن.

هذا الحكيم الشاعر أو الشاعر الحكيم، يتميز بوجه خاص وملامح جذابة

ومتألقة بين عدد من كبار الشعراء الذين دخلوا الميدان الأدبي منذ القرن الرابع الهجري.

ولابد من الاشارة الى الأمر التالي أيضاً وهو انه ورغم هذا التألق الذي تميز به والملامح الجذابة التي كانت لديه، لم يحظ بالاهتمام الذي يليق به. فعلماء أهل السنة والجماعة لم ينظروا الى آثاره وأفكاره بعين الاعتبار، واذا ما نظر اليها بعضهم على سبيل الصدفة، فلا يخلو ذلك النظر من طابع العداء والخصومة.

وعلماء الشيعة الاثناعشرية لم يبدوا هم أيضاً رغبة نحو آثاره وتعاملوا معها بشيء من التجاهل والتساهل. وهذا الجفاء من قبل الفريقين يعود الى كونه محسوباً على الاسماعيلية. ويصدق هذا النمط من التعامل على سائر الحكماء والمفكرين الاسماعيليين وآثارهم.

ويُعد ابو يعقوب السجستاني، وحميد الدين الكرماني، وأبو حاتم الرازي، من بين المفكرين الاسماعيليين الذين خلّفوا آثاراً مهمة وجديرة بالملاحظة والاهتمام، إلّا أنها ظلت بعيدة عن أنظار أهل الفكر على مدى قرون طويلة حتى طواها النسيان.

طبعاً عكف بعض المفكرين الغربيين في الفترة الأخيرة على دراسة آثار هؤلاء المفكرين، لكننا لم نشاهد الى الآن دراسة عميقة ومهمة على هذا الصعيد.

صحيح ان الاسماعيليين هبوا في بادئ الأمر لدراسة مسألة «الامامة»، وسعوا جاهدين للوقوف على خصائص ومميزات خليفة الرسول الاكرم (ص) على الوجه الصحيح، إلّا انهم لم يظلوا متحددين في مسألة «الامامة»، وانما وسعوا رقعة دراساتهم واهتماماتهم الفكرية الى ما هو أوسع من ذلك.

لابد من الالتفات الى ان الدرك الصحيح للامامة، والنظر الى الانسان الكامل كمظهر كامل للصفات الالهية، يستلزم نوعاً من المعرفة والكمال الذي يساعد على انتشار العلم وتعمق الفكر.

الادراك العميق لهذه المسألة، ليس بحاجة الى فكر عميق منظم فحسب، بل الى

موقف سياسي واجتماعي أيضاً. ولذلك ظهرت في الوسط الفكري ذي النزعة الشيعية حركة عقلية وفكرية قوية تميزت عن سائر التيارات. وعلى أساس هذا النمط الفكري ثار الاسماعيليون على الأجهزة الرسمية والأنظمة الاجتماعية المتداولة آنذاك، وعلى كثير من الشخصيات الحاكمة.

ولم يستمر الوقت طويلاً حتى استطاع الاسماعيليون الاستيلاء سياسياً وفكرياً على قطاع واسع من العالم الاسلامي، وأفلحوا في تأسيس الدولة الفاطمية في مصر وذلك عام ٣٦١ هـ[١]. غير ان هذه الدولة ـ ومثل سائر الدول الاخرى ـ أخذت تتجه نحو الضعف والانحطاط حتى سقطت آخر المطاف في عام ٥٦٧ ابان عهد العاضد، الخليفة الفاطمي الرابع عشر.

وقد امتد نفوذ الدولة الفاطمية ـ فضلاً عن مصر ـ الى الشام واليمن، وديار بكر، والموصل، وبعض مناطق العراق.

وقيل الكثير عن عوامل ضعف الدولة الفاطمية وأسباب سقوطها، ولكن يجب عدم تجاهل ضمن هذا الاطار الدور الذي قام به اعداؤها لا سيما الخلافة العباسية في بغداد، والغزنويون، والسلاجقة.

وكانت معظم أسباب ذلك العداء، ذات طابع سياسي، ولم تكن هناك وسيلة إلّا واتخذها اولئك الاعداء من أجل زعزعة الدولة الفاطمية لاسيما اسلوب التهم والأراجيف من قبيل اتهام الخلفاء الفاطميين بالكفر والزندقة. حتى اننا نرى شخصيات فكرية كأبي حامد الغزالي، وابن الجوزي، وعبد القاهر البغدادي، توجه شتى انواع الاتهام للمذهب الاسماعيلي وتصفه بأنه منبثق من الافكار المزدكية والزرادشتية، وتتهم زعماءها بأنهم يسعون لهدم الاسلام.

ولعب العباسيون دوراً كبيراً في اضعاف الفاطميين وزعزعة كيان دولتهم من خلال احتضانهم لفئة من علماء بغداد ودفعهم للقيام بمهمة اعلامية مضادة لهم،

---

(١) بل، واغر، ابو يعقوب السجستاني، ترجمة فريدون بدرئي، ص ١٠.

لاسيما من خلال نشر شائعة تقول بأن الفاطميين ينتهون نَسبيّاً الى عبد الله بن ميمون القداح، وأنهم لا علاقة لهم بأهل البيت (ع).

لابد من الالتفات الى ان الخلافة الفاطمية قد ظهرت الى الوجود على أساس العقائد الاسماعيلية، غير ان هذا لا يعني ان جميع الناس الذين كانوا ضمن المناطق الخاضعة لنفوذها كانوا على المذهب الاسماعيلي او منسجمين معه. ولذلك لم يكن مذهب مركز الدولة الفاطمية ـ أي مصر ـ هو المذهب الاسماعيلي رغم انها حكمت هذا البلد لما يزيد عن قرنين.

المذهب الاسماعيلي كان في الغالب ذا جانب فكري وفلسفي، ويولي العقل والاستدلال أهمية كبيرة، ولذلك كان الفاطميون يتخذون سياسة التسامح مع الاقليات الدينية والمذهبية. لذلك نلاحظ حضوراً واضحاً للمسيح واليهود في شتى أجهزة هذه الدولة ودواوينها، حتى ان بعض شخصياتهم حصلت على منصب الوزارة او بعض المناصب الحساسة.

خلال فترة حكم الدولة الفاطمية، قلت النزاعات الطائفية، ولم يقرّب الخلفاء الفاطميون اليهم أصحاب الافكار السطحية او من كانوا يُعرفون بقصر النظر، لأنهم يعتقدون بأن هذا النمط من الأشخاص ليس غير قابل للاصلاح فحسب، وانما يخلق المتاعب للعلماء والمفكرين أيضاً ويبدد أوقاتهم وجهودهم.

الفاطميون كانوا جادين ومثابرين في نشر المذهب الاسماعيلي خارج نطاق مناطق نفوذهم، ويركزون خلال ذلك على الخواص من الناس ويحاولون استقطابهم اليهم. وكان لديهم كيان منسجم ومنظّم يقوم بمهام الدعوة والتبليغ.

ويُعد حميد الدين الكرماني، من اكبر الدعاة والمفكرين الاسماعيليين، ولعب دوراً بارزاً في تأسيس ذلك الكيان الخاص بالدعوة الذي عُرِف بـ «دار الدعاة». وكان يوجد في هذه الدار ـ بعد الخليفة الذي هو الامام ـ داعية كبير يُدعى «داعي الدعاة» و«باب الأبواب».

وكان لدى كل امام اثنا عشر حجة، كان يلازم أربعةٌ منهم ـ عدا داعي الدعاة

ـ الامام، بينما يمارس الحجج السبعة مهمة الدعوة في الجزائر السبع. وكان لدى كل حجة ثلاثون داعية. والدعاة المبلغون منتشرون في سائر أرجاء العالم الاسلامي. وكان يمارس البعض مهمة الدعوة ايضاً تحت اشراف كل داعية.

والمراتب الأعلى للحجة كانت كالتالي: الامام، والأساس، والناطق. والامام هو الشخص الذي بلغ درجة الاستغناء عن المعلم، ويُطلق على الخليفة الفاطمي. اما الأساس فهو الشخص الذي بلغ مرتبة الوصاية. اما الناطق فيقع في أعلى مرتبة بامكان الحجة الوصول اليها.

اولئك الذين يُنتخبون من قبل الخليفة الفاطمي كداعية، او حجة، ينبغي ان يكون لديهم علم بجميع العلوم المتداولة في عصرهم، وان يكونوا ايضاً من الشعراء او الكتّاب، ويتميزون ببراعة في المناظرة والنقاش، ويُعرفون بين الناس بالتقوى، فضلاً عن الالمام بالسياسة، وادارة الامور، والقابلية على استهواء القلوب.

الاسلوب الاسماعيلي في تربية الكوادر، يقوم في بادئ الأمر على انعام النظر في كلام الآخرين وسلوكهم، واكتشاف ما لديهم من استعدادات ومواهب، ثم العمل بعد ذلك على التقرب منهم ومخالطتهم. ثم تبدأ المرحلة الاخرى وهي محاولة اثارة التناقضات والتأشير على الابهامات في عقائدهم الدينية ودعوتهم للبحث عن الحقيقة وطلبها. ثم يبادر دعاة الاسماعيلية الى تحليف مثل هؤلاء الأفراد، ويقومون بعد ذلك بتعليمهم أسرارهم ورموز طريقتهم، ضمن عملية تدريجية.

هذا الاسلوب يُعد من أفضل الأساليب التي يمكن ان تُعِد الأفراد للبحث عن الحقيقة. فكثير من الناس طالما لا يلتفتون الى بعض الابهامات والالتباسات الراسخة في عقائدهم، بفعل ما لديهم من انسجام مع محيطهم الثقافي، ولذلك يتصورونها واضحة ومستدلة!

ولكن لو استطاع احد ان يؤشر من خلال اثارة التساؤلات، على ما في عقائدهم من تناقضات وما في افكارهم من غموض والتباس، لاستطاع ان يزرع

الشك والتردد فيها، وبالتالي تحفيزهم على البحث عن الحقيقة.

واستطاع الاسماعيليون ـ من خلال انتهاج هذا النهج ـ ان يؤكدوا على انهم من طلاب الحقيقة، اعتقاداً منهم بأن التساؤلات عن حقائق الامور، جزء لا يتجزأ من خصوصيات الانسان.

وكان هذا الاسلوب شائعاً بين مفكري الاسماعيلية الى درجة بحيث دفع حتى بخصومهم الى الاعتراف به، ووصف الاسماعيليين بأنهم طلاب للحق وباحثون عن الحقيقة.

رغم ان الغزالي أمضى عمره في معارضة مفكري الاسماعيلية، إلّا انه اعترف بهذه الحقيقة ايضاً في مطلع كتابه المهم «المنقذ من الضلال»، وعد الاسماعيلية (الباطنية) احدى الفرق الطالبة للحقيقة:

«انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق:

١ ـ المتكلمون: وهم يدّعون انهم أهل الرأي والنظر.

٢ ـ الباطنية: وهم يزعمون أنهم اصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الامام المعصوم.

٣ ـ الفلاسفة: وهم يزعمون انهم أهل المنطق والبرهان.

٤ ـ الصوفية: وهم يزعمون انهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة»[1].

المفكرون الاسماعيليون وضمن الأهمية الكبيرة التي يولونها للعقل والاستدلال، يعتبرون تعليم المعلم ـ أي الامام ـ لازماً ايضاً.

ناصر خسرو طالما أكد في شعره على أهمية التعليم، وتأكيده على ان بواطن الامور لا تنكشف إلّا على يد انسان كامل حر.

وعلى ضوء هذه الفكرة يحظى التأويل بأهمية خاصة في الفكر الاسماعيلي، لأن

---

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، تصحيح فريد جبر، ص ١٥.

بلوغ باطن الامور وان كان متاحاً عن طريق تعليم المعلم، اي الامام، غير ان فهم الامور الباطنية ودلالة النصوص الدينية على هذه الامور، لا يتحقق بدون تأويل. وبهذه الطريقة يمكن التوفيق بين طريق التعلم والاقتباس من المعلم ـ أي الامام ـ وبين ما يُدعى بالانصياع للعقل او العقلية.

المفكرون الاسماعيليون يستندون من جانب الى عنصر الاقتباس من الامام المعصوم، ويعيرون أهمية كبيرة للعقل والاستدلال البرهاني من جهة ثانية. وعلى هذا الأساس قد يُثار السؤال التالي: كيف يحدث مثل هذا التوفيق او الانسجام بين تعليم الامام والاقتباس منه وبين اتباع العقل والعمل بالاستدلال؟

وينبغي القول في الاجابة على هذا السؤال بأن قضية تعليم الامام او الاقتباس منه، متصلة بالباطن، في حين يلعب الانصياع للعقل دوراً أساسياً في التأويل والتأمل والتنسيق بين الظاهر والباطن.

المفكرون الاسماعيليون ورغم انهم من أهل التعليم والباطن، يولون اهمية كبيرة للفلسفة والاستدلال العقلي، ولذلك تحدثوا في آثارهم عن كثير من القضايا الفلسفية والمعايير العقلية.

اذن فطريقة مفكري الاسماعيلية، غير طريقة المتكلمين، وهناك تفاوت أساسي بين مواقفهم الفكرية والدينية وبين مواقف المتكلمين. بل وتختلف طريقتهم حتى عن طريقة الصوفية، لأن معظم المفكرين الاسماعيليين قد تحدثوا في آثارهم باسلوب الحكماء وطريقة الفلاسفة، واتخذوا من الاستدلال العقلي اسلوباً للبرهنة على صحة عقائدهم وأفكارهم. اما العرفاء والمتصوفة فانهم يستندون الى المشاهدات والمكاشفات القلبية غالباً.

ورغم ما سبق قوله، ليس بمستطاعنا ان نقول بأن المفكرين الاسماعيليين قد فهموا كلمة «الفيلسوف» بالمعنى المصطلح، لأن تمسكهم الشديد بعقيدتهم، قد انتزع منهم الحرية الفكرية الى حد ما. ولا نعني بهذا ان العقيدة تمنع حرية الفكر وتنتزع من الانسان قابليته الفكرية، ولكن لابد من الالتفات الى ان الانسان حينما

يصبح في خدمة العقيدة الحـاكمة، وينطلق كجندي لاستخدام كل قواه من اجل البرهنة على العقيدة الحاكمة واثباتها، ليس بمقدوره ان يكون على نفس الدرجة من الحرية الفكرية التي لدى الفيلسوف.

وضمن هذا السياق انطلق عدد كبير من المـفكرين الاسماعـيليين بأمـر مـن الخلفاء الفاطميين، كدعاة وحجج لاثبات عقيدة الخلافة الفاطمية وأيديولوجيتها. وقد يكون هذا الأمر هو ذات الشيء الذي عناه الغزالي حينما وصف الاسماعيلية او الباطنية بالتعليمية وميّز بينهم وبين الفلاسفة، رغم انه اعتبرهم جزءاً من طلاب الحقيقة.

ولربما يقول قائل: ما هو الاختلاف بين الاسماعيلية والمتكلمين، وقـد سـعى المتكلمون كثيراً لاثبات عقائدهم وأفكارهم ايضاً؟

ولم نلاحظ اجابة على هذا التساؤل في كتاب الغزالي، ولكن من الواضـح ان اسلوب المفكرين الاسماعيليين يختلف اختلافاً جوهرياً عن اسلوب المـتكلمين. فالمتكلمون غالباً ما يعتمدون على الجدل في مواقفهم الفكرية، وقد يستخدمون الخطابة والمغالطة في بعض الأحيان. اي انهم يستندون الى المشهورات والمسلمات من اجل بلوغ مقاصدهم وتحـقيق أهدافهم، امـا الاسماعـيلية فـانها تسـتند الى البرهان العقلي ولا تخرج عن اطار الاستدلالات المنطقية المعتبرة قط.

ولا شك في ان الذي دفع المتكلمين الى الاستعانة بالجدل هو اسلوبهم المتمثل بالجمود على الظواهر، وعدم العدول عن المعاني الظاهرية للنصوص.

ومن الواضح ضمن هذا الاطار ان الجمود على الظواهـر حـينما يُـعد أصـلاً وأساساً، فلابد من التنكر للدليل العقلي حينما يتعارض هذا الدليـل مـع ظـاهر النص. وهذا ما يؤدي الى فتح باب الجدل أو سائر الصناعات غير البرهانية. اما الاسماعيلية فانهم لا يجمدون على الظواهر، ويـعتقدون بـانفتاح بـاب التأويـل، ولذلك لا يرون وجود أي تعارض بين النصوص الدينية والبراهين العقلية. ولذلك من السهل عليهم الاعتماد على البراهين العـقلية والمـنطقية، وبـلوغ الكـثير مـن

الحقائق عن هذا الطريق.

ورغم ذلك لابد من التنويه الى ان مفكري الاسماعيلية ليسوا فلاسفة بالدرجة الاولى، ولم يرغبوا في بلوغ الحقائق كفلاسفة فقط. والدليل على هذا الأمر هو ان بعض هؤلاء المفكرين كأبي حاتم الرازي، وناصر خسرو القبادياني عبّروا عن رفضهم الشديد لآراء بعض الفلاسفة كمحمد بن زكريا الرازي، وتوجيه الانتقاد اللاذع لمواقفه الفكرية.

هؤلاء المفكرون وضمن بذل قصارى جهدهم لاثبات ايديولوجية الخلافة الفاطمية، استندوا الى فرضية اخرى وهي ان العلوم والمعارف البشرية لا يمكن استحصالها بدون الاستعانة بالله. فالله تعالى هو الذي يعلم الناس مختلف العلوم والمعارف منذ بداية الخلقة وظهور آدم أبي البشر والى يومنا هذا.

وطبقاً لهذا التفكير لا تتعارض الفلسفة مع الدين لأنها ناشئة من الوحي الالهي. اي ان الفلسفة والدين ينبعان وفق هذه الرؤية من مصدر واحد، ولذلك لا ينبغي ان يظهر بينهما اي لون من الوان التعارض او التناقض. ويظهر خطر الفلسفة فقط حينما يدّعي فيلسوف كمحمد بن زكريا الرازي انه حصل على حقائق مستقلة وأعلى من الوحي[١].

ولو تطهرت الفلسفة من هذه الادعاءات فلن يظهر بينها وبين الوحي الالهي أي تعارض، ويمكن ان تتحول الى أرضية مناسبة وجيدة للتحقيق والبحث.

وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن المفكرين المنتمين للمذهب الاسماعيلي لم يكونوا فلاسفة بالمعنى المصطلح لهذه الكلمة، إلّا انهم بذلوا الجهود والمساعي لادراك الحقائق الفلسفية من خلال الاستعانة بالبرهان العقلي.

ويمكن القول بتعبير آخر ان هؤلاء المفكرين كانوا منهمكين في نوع من التفلسف، وينظرون الى العمل الفلسفي كأمر مهم ومعتبر.

---

(١) الدكتور بل. اي. واغر، ابو يعقوب السجستاني، ترجمة فريدون بدرئي، ص ٣٧.

والأمر الملفت للنظر هو ان الغزالي ورغم انه ركز جهوده وصبّها على معارضته للاسماعيلية، نراه قد وقع تحت تأثير افكارهم في بعض المواضع من آثاره. كما يجب ان نضيف الى ذلك النقطة التالية وهي ان الغزالي ورغم معارضته للفلسفة والفلاسفة طوال حياته، كان يؤمن ايماناً راسخاً بالمنطق وموازينه.

ويقول الغزالي في آثاره المنطقية ان المنطق موجود منذ بداية الخلقة، وقد علمه الانبياء للناس بعد ان اخذوه عن الوحي الالهي[١].

وما ذهب اليه الغزالي بشأن المنطق، هو ذات الفكرة التي كانت لدى الاسماعيلية في الفلسفة وسائر العلوم. فاذا كان بمستطاع المنطق أن يصل الى الناس عن طريق الوحي، فما المانع في وصول الفلسفة وسائر العلوم الى الناس عن هذا الطريق ايضاً؟

الاسماعيلية تعتقد أن الوحي السماوي ليس عاكساً لجزء معين من العلم، وانما عاكس للعلم بأسره وللموجودات جميعاً.

ورغم ان المتكلمين المعتزليين تحدثوا في القرن الثاني الهجري وقبل ظهور الحركة الاسماعيلية عن الانصياع للعقل، غير ان المفكرين الاسماعيليين لم يحصروا أنفسهم في اطار وجهة النظر المعتزلية، وانما عملوا بجد على توسيعها واكمالها. ولهذا السبب بالذات هبّ المفكرون الاسماعيليون لاحتضان العلوم اليونانية حين دخولها الى العالم الاسلامي عن طريق الترجمة في القرن الثالث الهجري.

طبعاً، لم يتعامل الاسماعيليون مع العلوم اليونانية بانفعال او على سبيل التقليد، وانما جعلوها جزءاً من نظامهم الفكري مستفيدين منها ضمن هذا الاطار. وهذا الاستقبال منسجم ولا شك مع فكرتهم التي تقول بوقوع جميع العلوم بشتى حقولها ضمن دائرة الوحي الالهي.

ما يمكن ان يجعل الميدان الفكري الاسماعيلي واسعاً، هو اعتقاد المذهب

---

(١) راجع: المنطق والمعرفة عند الغزالي، الدكتور الديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي.

الاسماعيلي بانفتاح باب التأويل. فالقول بجواز التأويل لا يدع مجالاً للجمود الفكري، وينتقل بالذهن الى مرحلة ماوراء الجمود على الظاهر او التمسك بالقشر والسطح.

أهل التأويل لا يتحددون بظواهر الامور فينظرون من مرآة الظاهر الى بواطن الأشياء وحقائقها. ويعتقدون بوجود أصل لا شائبة فيه وهو ان الأحكام الدينية قابلة للتفسير العقلي، وامكانية الاجابة على التساؤلات العقلية اجابة صائبة.

اي ان المؤولين يعتقدون بوجود هدف أسمى ومعقول وراء جميع الظواهر الدينية عبادية كانت ام اجتماعية. وهذه الظواهر ذات باطن يمكن ادراكه والوصول اليه عن طريق التفكير والتعقل، رغم ان هذا الادراك لا يتاح لجميع الناس.

ما هو مهم، ان باب الوصول الى الباطن مفتوح دائماً وهناك من بمقدوره بلوغ هذا الباطن رغم ان هذه الامكانية لا تتحقق للجميع.

الرجوع الى الآثار الاسماعيلية يكشف بوضوح عن مدى اهتمام المذهب الاسماعيلي بفكرة التأويل وكيف يعتبرها أساس تفكيره.

ونلاحظ النزعة نحو التأويل واضحة في آثار ناصر خسرو. ويبدو أن أبا يعقوب السجستاني قد أثّر بعمق على النمط الفكري عند ناصر خسرو لا سيما في قضية التأويل.

السجستاني ـ هذا المفكر الاسماعيلي الكبير ـ يعتقد ان العلوم الحقيقية واقعة في خزانة الغيب الالهي. وليس بمستطاع أحد الانتفاع بها سوى اولئك الذين يختارهم الله تعالى.

وعليه فالعلوم الحقيقية ـ من وجهة نظره ـ واقعة خلف حجاب لا يمكن ان يزيحه سوى من اختارهم الله تعالى. ولذلك نراه يطلق على أحد كتبه اسم «كشف المحجوب»، مشيراً من خلال هذا الاسم الى احتجاب العلوم والمعارف الحقيقية.

ويعبّر السجستاني في مطلع هذا الكتاب عن اعتقاده باحتجاب العلوم الحقيقية عن ابليس وذريته، مؤكداً على الجانب الباطني للعلوم والذي لا يبلغه إلّا اولياء

الله[١].

ومن ذلك نفهم انه حينما يتحدث عن باطن العلوم، يشير الى فكرة التأويل، حتى اننا نرى ان جميع فصول هذا الكتاب وأبوابه، على صلة بهذه الفكرة. ولذلك يصف في هذا الكتاب أيضاً الشرائع السماوية بالجسم، وكلمة الله تعالى المتمثلة بعيسى (ع) بالروح.

ويفسر هبوط المسيح (ع) بمعنى ظهور وتجلي باطن الشرائع، والقيامة بأنها ظهور لباطن الامور[٢].

ويتحدث السجستاني كذلك عن ظهور الامام المهدي ايضاً، ويعتقد ان بظهوره يحل عصر انكشاف الحقائق، ناظراً الى القضية المهدوية نظرة تأويلية. فنراه يفسر ما ورد في بعض الأحاديث من شرب الذئب والنعجة من ماء واحد في عصر ظهور المهدي، بالتوافق بين الولي والضد، والحاصل بفضل قوة الله[٣].

ويفسر السجستاني كذلك قتل يأجوج ومأجوج بمعنى زوال الشك والتردد عن قلوب الضالين والمنحرفين. ويفسر انتشار العدل بانتشار العلم. وعلى هذا الأساس يُعد رفع الظلم والجور بمعنى رفع الجهل ايضاً.

السجستاني يؤكد على العقل والعلم معتبراً العقل ميزان الحقيقة ومعيارها بالدرجة الاولى. والعقل من وجهة نظره يمثل حقيقة جميع الامور، وأن جميع الأشياء التي تقع أدنى من العقل من حيث الدرجة الوجودية، تبحث عن سر بقائها في العقل.

فهو يقول ان النفس تتعلم من العقل، وطريقة تعلمها هي الانطلاق نحو العقل فتكتسب منه ما كان بوسعها الاكتساب. ويرى وقوع الأنبياء والرسل ضمن دائرة العقل أيضاً، ويرجعون اليه في كل ما هم بحاجة اليه. كما انه ـ أي العقل ـ يفيض

(١) ابو يعقوب السجستاني، كشف المحجوب، طهران، ص ٢.

(٢) نفس المصدر، ص ٨٠ـ ٨١.

(٣) نفس المصدر، ص ٨١ـ ٨٢.

عليهم بالأشياء التي أسماها السجستاني بالتأييد الالهي او الالهام الروحاني.

ورغم استمرار العقل في عملية الافاضة، إلّا انه لا يقل منه شيء قط، ويبقى ثابتاً دائماً. بل انه امر أبدي، ويصبح الانسان أبدياً أيضاً من خلال رجوعه الى العقل وانتفاعه به.

اذن فحياة ذهن الانسان وفكره، حياة أبدية. ويتيح العقل وما يقع ضمن دائرة العقل، للانسان الانفتاح على عالم لا ينتهي قط. فعالم العقل لا يفنى بفناء عالم المادة ولا يفسد بفساده. ودائرة العقل ليست جسمانية، وليس فيها مسافة مكانية ولا بعد زماني. لذلك يمكن القول: اذا كان العقل أبدياً فانه كامل أيضاً. ومثلما لا يُضاف اليه شيء، لا يقل منه شيء أيضاً.

العقل اذن وفق النظرة الاسماعيلية لا يقبل التغيير ولا يطرأ عليه العدم. ومعنى هذا ان الله تعالى لن يخلق عقلاً آخر في المستقبل. اي ان العقل الموجود لا يفنى قط. فالعقل اصل الوجود ولابد أن يكون أبدياً وخالداً.

ورغم هذه الميزات التي يمتاز بها العقل إلّا انه من جانب آخر ليس بمستطاعه أن يدرك الله ويعرفه، لأنه لو أدرك الله لأحاط به. وبما ان الاحاطة بالله متعذرة، فمن المتعذر أيضاً ادراك العقل لله.

ولا ريب في ان العقل يستوعب جميع الامور الاخرى ويهيمن عليها ويوجهها. فاذا كان بالامكان ان نتصوره دائرة بدون محيط، فهذه الدائرة هي العقل. بتعبير آخر: العقل مركز الدائرة التي لا نهاية لنصف قطرها.

السجستاني يرى انه لا يمكن وجود عقلين في عالم الوجود. ويريد بهذا ان العقل المحض غير قابل للتعدد. غير ان هذه الفكرة بالذات، مرفوضة من قبل الفارابي المعاصر تقريباً للسجستاني، لأنه يتحدث عن سلسلة من العقول التي يقوم كل عقل منها بادارة أحد الأفلاك.

وليس الفارابي هو الفيلسوف الوحيد الذي يتحدث عن تعدد العقول، فهناك عدد كبير من الفلاسفة المسلمين الذين لا يتحدثون عن العقول الطولية فحسب،

وانما عن العقول العرضية وأرباب الأنواع ايضاً.

وأفرد أبو يعقوب السجستاني جزءاً من المقالة الثانية من كتاب كشف المحجوب للتحدث عن فكرة مركزية العقل للعالم وعدم نهاية انصاف اقطار الدائرة التي مركزها العقل(١).

المطلعون على تاريخ الفلسفة يعلمون جيداً ان معظم الفلاسفة يولون للعقل أهمية كبرى ويعتقدون بحجيته، غير ان الذي ذهب اليه أبو يعقوب السجستاني في مضمار العقل، يفوق ما ذهب اليه معظم الفلاسفة.

وتتصل فكرة السجستاني في مضمار العقل والموقف الذي اتخذه في هذا المجال، بالموقف الذي اتخذه في مسألة تنزيه الله المطلق.

السجستاني يعتقد ان الله تعالى ماوراء اللغة والكلام، وليس بمستطاع فكر الانسان بلوغ ساحة الله المقدسة. ولذلك سعى في معظم آثاره الى ازالة التصورات والمفاهيم المرسومة لله في الأذهان، عن هذه الأذهان، والتأكيد على ان الله تعالى أسمى من مراحل الادراك الانساني.

السجستاني ينزه الله تعالى عن كل ارتباط أو تعلق بالمخلوقات. ومن الطبيعي لمفكر كالسجستاني يعتقد ان الله تعالى ماوراء اللغة والكلام وأعظم من افق تصورات الانسان وأفكاره، ان يتخذ من العقل مركزاً للعالم.

بتعبير آخر: من ينفِ أي ارتباط بين الخالق والخلق، فانه لا يواجه أية مشكلة حينما يعتبر العقل مركز العالم، لأن العالم لابد وأن يكون لديه مركز، وبما أن العالم كأمر مخلوق وممكن الوجود لا اتصال له بذات الله، فلابد ان يكون العقل مركز العالم.

السجستاني قد اتخذ طريق الافراط في مسألة تنزيه الله تعالى نافياً وجود اية سنخية او مناسبة بين الخالق والمخلوق. وكلما قوي القول بتنزيه الله المطلق ونفي اية

---

(١) نفس المصدر، ص ١٥ ـ ١٦.

سنخية بينه وبين المخلوقات في آثار أبي يعقوب السجستاني، تزداد وضوحاً فكرة مركزية العقل في العالم.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان كل ما ذهب اليه هذا المفكر الاسماعيلي في باب العقل، لا يتصل بالجانب المعرفي فقط، وانما على علاقة بالجانب الوجودي أيضاً.

ويمكن القول بتعبير آخر ان الجانب المعرفي للعقل متصل بجانبه الوجودي ايضاً في كلام هذا المفكر الاسماعيلي.

اذن هناك مواكبة بين الوجود والمعرفة، وبما ان وجود العقل يقع في مركز العالم، فالمعرفة تتجلى من مركز العالم ايضاً. والعقل قانون يحكم كل شيء، وتتسق جميع الامور في حكومة العقل، فيُعدّ العالم نظاماً معقولاً ومنسجماً. فالاضطراب يخالف النظام ويتعارض مع القانون، ولذلك لا يُعدّ امراً معقولاً. والاضطراب تصور يتحقق في الذهن، فيجد معناه بمقدار تحققه في الذهن.

ويمكن القول بتعبير آخر ان الاضطراب مفهوم يصنعه ذهن الانسان فيجد له معنى في هذا الخلق، وليس لديه تعين او تشخص.

اما النظام فانه مساوق للوجود، ولا معنى للوجود بدون نظام وقانون. ومن هنا يمكن القول بأن العقل قانون الوجود. ولأجل ذلك يُعدّ مركز العالم أيضاً.

العقل من وجهة نظر أبي يعقوب السجستاني ليس شيئية الأشياء فحسب وانما يمثل كمالها ايضاً. ورغم ذلك لابد من الالتفات الى ان العقل ورغم جميع الفضائل التي لديه، غير قادر على الابداع والخلق، وانما هو مخلوق الله المباشر.

ولو توصل المتأمل في كلمات السجستاني الى هذه النتيجة وهي ان كل موجود معقول وكل معقول موجود، لما ابتعد عن الصواب، لأن العقل حينما يُعدّ مركز العالم، تجد جميع شؤون العالم مواقعها من خلال الارتباط بهذا المركز. وهذا هو ذات الشيء الذي يعبر عنه بمعقولية كل موجود.

لسنا نريد ان نقارن بين أفكار أبي يعقوب السجستاني وأفكار هيغل الفلسفية،

لأن لكل منهما اصولاً تختلف عن اصول الآخر، ورغم ذلك لا ينبغي تجاهل الحقيقة التالية وهي احتمال التوصل الى نتيجة واحدة من خلال طرق مختلفة قائمة على اصول متباينة.

فالعارف الشهير جلال الدين الرومي (المعروف بالمولوي والبلخي ايضاً) ورغم انه يختلف من حيث الاصول الفكرية عن هذين المفكرين إلّا انه توصل الى نتيجة قريبة لما توصلا اليه. فما ذهب اليه الرومي قد انعكس في الجملة التالية: «هذا العالم فكرة عن العقل الكلي». وأبو يعقوب السجستاني وفضلاً عن اعتقاده الراسخ بالعقل الكلي الذي يدعوه بالعقل المحض ايضاً، يتحدث ايضاً عن وجود النفس الكلية التي تقوم بمهمة ادارة امور الطبيعة.

السجستاني يعتقد ان العقل ومن خلال دوره الاساسي، يقع في أعلى درجات نظام عالم الوجود. ثم تأتي النفس الموجِدة لعالم الطبيعة والتي تقع هي ايضاً فيه كقوة واهبة للحياة.

النفس الانسانية عنده جزء من النفس الكلية ولذلك لديها بعض شؤون النفس الكلية، وعليه بمقدور الأفراد الاحتفاظ بعلاقتهم بالعقل عن هذا الطريق، فيتحقق لديهم ادراك الكليات.

السجستاني يعتقد ان النفس ورغم قدرتها على الاستفاضة من العقل، إلّا انها لو تُركت وشأنها لما كان بامكانها التخلص من آثار ولوازم طبيعتها الناقصة. ولهذا السبب يصبح الانسان بحاجة الى نبع آخر كي يستطيع من خلال الاسترفاد منه ان يصون نفسه من الخطأ والانزلاق. وهذا النبع الفرات الرقراق هو النبوة وتعاليم الانبياء التي تظهر في صورة قانون الدين.

أبو يعقوب السجستاني وضمن اعتقاده بلزوم وجود الأنبياء وضرورة بعثتهم، يعبر عن عدم استحسانه للاسلوب الظاهري لأتباع الأديان، ويشبه هؤلاء الظاهريين بالجمادات والنباتات.

هذا المفكر الاسماعيلي يرى أن أهل الظاهر ورغم تسليمهم في مقابل الشريعة

المنزلة وانصياعهم لأحكامها وأوامرها، إلّا انهم يعملون مغمضي العيون بعيداً عن كل تأمل ونظر، وبدون اي اطلاع على حقائق هذه الأحكام(١).

وحينما يرفض السجستاني اسلوب اهل الظاهر، يعني ضرورة الاقبال على التعقل والتأمل، والاقتراب من باطن الاحكام وحقائق الامور الدينية عن طريق التأويل.

وقد يُقال: بما ان السجستاني يؤمن بمركزية العقل، ويعتبره محيطاً بجميع الامور، فلماذا يعتبر طريقة أهل الظاهر خارجة عن دائرة العقل؟ ولماذا يصف هؤلاء بأنهم غافلون عن الحقائق وجاهلون بها؟

ولابد من الاجابة على هذا التساؤل بأن هذا المفكر الاسماعيلي يؤمن بوجود العقل في الطبيعة واحاطته بجميع الامور لأن جميع الموجودات المتحققة في عالم الطبيعة، تسير وفق القوانين المهيمنة على الطبيعة، ولا يُلاحَظ وجود أدنى تخلف او شذوذ خلال حركة الامور.

ولا شك في ان انصياع الموجودات لقوانين الوجود واتزان الامور، يعني معقوليتها. اي ان ما يتحقق في عالم الطبيعة ليس سوى تجسيد للعقلانية، ولا يخرج ضمن هذا الاطار أي شيء عن دائرة العقل الواسعة. ولكن لابد من الالتفات الى هذا الأمر وهو ان الامور الطبيعية وضمن كونها نوعاً من تجسد العقلانية وتمثلها، ليست على علم بعقلانيتها، ولذلك لا يمكن عدّها عقلاً عالماً. ففي العقل العالم لا يطرح العلم فحسب، بل يتحقق حتى العلم بالعلم. وعليه فالامور الطبيعية وضمن كونها معقولة وواقعة في دائرة العقل، لا تمتلك العلم بالعلم، لعدم تمتعها بالاختيار والارادة.

ابو يعقوب السجستاني يعتقد بحرمان أهل الظاهر من العلم بالعلم نظراً لعدم اقبالهم على تعقل الامور والتأمل فيها، ويصفهم بأنهم يعملون كالحيوانات

---

(١) نفس المصدر، ص ٩٦.

والنباتات.

وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن الانسان مثلما بامكانه ان يكون مظهراً للغرائز الحيوانية، بامكانه ايضاً أن يجسد العقل فيدخل عن هذا الطريق الى عالم الروحانيات.

وبما ان الانسان يتمتع بنور العقل، فبامكانه ان يفكر، ويحصل من خلال هذا التفكير على كثير من الحقائق. وسبق ان ذكرنا بأن ابا يعقوب السجستاني يعتبر العقل مركز العالم ومحيطاً بجميع الأشياء. اذاً بمقدور الانسان، باعتباره متمتعاً بنور العقل، ان يوصل نفسه الى مركز عالم الوجود ويصبح محوراً للعالم. والانسان باستطاعته ان يحقق هذا الهدف لأن نظام العالم لا معنى له بدونه، ولأن كل ما هو موجود في عالم الوجود، متحقق نموذج منه في الانسان. ولهذا السبب يدعى الانسان بالعالم الصغير، والعالم بالانسان الكبير.

الكثير من الموجودات التي تقل عن الانسان من حيث الرتبة، ليس بمقدورها ان تفكر. وكثير من الموجودات التي تفوق الانسان من حيث الرتبة ليس لديها جسم مادي. والانسان هو الكائن الوحيد الذي لديه جسم ويتمتع بالقابلية على التفكير. ومعنى هذا ان الانسان يمتلك خصوصيات جميع الموجودات سواء كان اوطأ منه او أعلى، لأن لديه نماذج منها جميعاً وبمستطاعه ان يكون لديه علم بها ايضاً.

والعلم بأي امر من الأمور، يُعد نوعاً من الاحاطة بذلك الأمر. ورغم حدوث حالة من الاتحاد بين العالم ومعلومه، غير ان هذا الاتحاد ناشئ من احاطة العالم بالمعلوم وبسبب المناسبة بين الاثنين. واذا ما علمنا بأن الانسان حقيقة واحدة في جميع مراحله الوجودية بدءاً بالعقل والفكر وانتهاء بالمادة والجسم، يتضح من ذلك ان هذا الموجود العجيب عال في عين دنوّه، ودان في عين علوّه.

بتعبير آخر: رغم وقوع الانسان في الدرجة الدنيا من حيث الجسم، إلّا انه في الدرجة الاولى والصادر الاول من حيث العقل والفكر.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن الانسان لديه مرحلتان: مرحلة الظاهر، ومرحلة الباطن، وليست اي مرحلة من هاتين المرحلتين غريبة عليه.

ابو يعقوب السجستاني يعتقد انه بدأ عصر كبير بظهور آدم (ع)، أصبح للحقيقة في هذا العصر مرحلتان: ظاهرة وباطنة. وسيبدأ دور آخر تتضح فيه الحقيقة الى الأبد.

السجستاني يعتقد ان الشريعة ليست سوى تحقق مادي للعقل، ولذلك لن يبقى للشريعة الظاهرية معنى بعد ظهور قائم آل محمد والظهور الكامل للعقل واتساعه[1].

مما يجدر ذكره هو انه كلما ازدادت معرفة الماضي، عظُم الاهتمام بالمستقبل. ويُعد الاسماعيلية من الفرق التي تترقب المستقبل بشوق ورغبة.

والسؤال الذي لابد من اثارته ضمن هذا الاطار هو: هل ان حلول العصر الجديد يعني نهاية التاريخ، ام انه سينصرم أيضاً ويحل محله عصر جديد آخر، وهكذا تستمر العصور الى ما لا نهاية؟

وتكمن الاجابة على هذا السؤال في الماضي وبداية التاريخ. فنحن حينما نتحدث عن الماضي، لابد لنا من الاهتمام بالتاريخ وتحديد بدايته ما أمكن. واذا كان الاهتمام بالماضي يعتمد على الزمان فقط، لجابهنا مشكلة عويصة، لأن ادراك بداية الزمان ليس بالأمر السهل وليس بمستطاع أحد ان يؤشر على نقطة بداية الزمان. والشيء الواضح ان من لا بداية له لا نهاية له ايضاً. ولذلك لابد من صرف النظر عن بداية الزمان وتركيز الاهتمام على بداية التاريخ، اذ ان بداية التاريخ شيء، وبداية الزمان شيء آخر.

يعتقد السجستاني ان تاريخ الانسان قد بدأ بظهور آدم (ع)، ويمكن الادعاء على هذا الأساس بما ان لتاريخ الانسان بداية، فلابد أن تكون لديه نهاية ايضاً.

---

(١) نفس المصدر، ص ١١٧.

وسبق أن ذكرنا بأن ما ليس لديه بداية، لن تكون لديه نهاية ايضاً. واذا كانت هذه القاعدة معتبرة عقلياً، فبامكاننا ان نقول بأن الذي لديه بداية معينة لابد ان تكون لديه نهاية معينة ايضاً.

وفي هذا الضوء يكتسب كلام الشيعة بشكل عام والاسماعيلية بشكل خاص معناه، فيتضح لأهل الفكر ان ظهور المهدي الموعود او قائم آل محمد، ضرورة لابد منها.

مما سبق يتبين لنا ان التاريخ يحظى بأهمية خاصة في الفكر الاسماعيلي، ولا ينبغي تجاهله لأنه يحدد الهوية الدينية والتاريخية للانسان، ويكشف عن الدين الأفضل والأكمل في الزمن الحاضر.

معظم أتباع الأديان لم يلتفتوا الى الأمر التالي وهو أن شرائعهم وأديانهم قد نُسخت وحل محلها دين جديد.

اذن فالمفكرون الاسماعيليون يعتقدون أن التاريخ قد بدأ بآدم ابي البشر، وبما انه ناطق ونبي، فقد علّم سكان العالم علم الأسماء[١].

طبعاً هذا الكلام لا يعني ان خلقة العالم قد تمت في ذلك الزمان أيضاً. طبعاً العصر الذي بدأ بآدم انتهى به ايضاً، وظهر عصر آخر. ولذلك لا يتحقق التكرار ليس في التاريخ فحسب، بل اساساً في عالم الخلقة ايضاً. وتعد تجليات البارئ تعالى لا نهاية لها أبداً. ولا معنى للتكرار في اللانهاية. وبما ان تجليات الله وافاضاته بلا نهاية، فلا وجود للتكرار أيضاً.

لابد من الاشارة الى اننا حينما نتحدث عن أهمية التاريخ عند الاسماعيلية، لا نعني ان الاسماعيلية يقولون باصالة التاريخ او انهم يفسرون جميع الامور على أساس حركة التاريخ، بل نعني انهم يدركون أهمية التاريخ ولا يتجاهلون دوره في

---

(١) لابد من بحث قضية علم الأسماء وكيف تعلم آدم هذا العلم وكيف علّمه للآخرين، في موضع آخر.

حركة الأشياء.

ولاريب في ان هذا الفهم للتاريخ لا يتناقض مع الاعتقاد بوجود سلسلة من المراتب العمودية الخارجة عن الزمان، ولا يعارض وجود الموجودات الثابتة والروحانية.

ولسنا في موقف التحدث عن النظام الفكري الاسماعيلي، وانما ما نود الاشارة اليه هو ان ابا يعقوب السجستاني ومن ثم ناصر خسرو القبادياني وعدداً كبير من مفكري الاسماعيلية، يُعدون من المفكرين العقليين ويولون العقل أهمية كبيرة.

سبق ان قلنا بأن العقلية قد دفعت المفكرين الاسماعيليين للاستعانة بالتأويل اكثر من اي وقت مضى، من اجل بلوغ ماوراء الظواهر. ويُعد السجستاني من رواد هذه الفكرة والمروجين لها.

التأويل بالطريقة التي عمل بها السجستاني ومن سلك مسلكه، يختلف عن التأويل الذي تؤمن به المذاهب الجديدة. وقد استطاع المفكرون الاسماعيليون من خلال باب التأويل ان يفتحوا آفاقاً جديدة امام الانسان، لاسيما من خلال سعيهم لايجاد نوع من التناسق والانسجام بين العقل وبين ما ورد في القرآن الكريم وسائر النصوص الدينية الأصيلة. وفي ظل هذا الانسجام بالذات تحصل القناعة لدى العقل، ويظهر المعنى المعقول للايمان ومبادئه.

وصرّح السجستاني في نهاية كتاب «كشف المحجوب» بأنه قد نظم هذا الكتاب على اساس التوافق بين العقل وآيات القرآن الكريم، مؤكداً على انه لم يشر الى بعض الآيات القرآنية لصعوبة حل رموزها. وقد اشار الى هذه الفكرة ايضاً في كتابه الآخر المسمى «الينابيع».

وأشار السجستاني الى هذه الفكرة في كتاب «الينابيع» ايضاً. وانبرى في الينبوع الأول من هذا الكتاب الى شرح معنى «الينبوع» وقسّمه الى قسمين: طبيعي، وروحاني. ثم قسّم كل قسم منهما الى اربعة اقسام مطبقاً كل قسم منها على حرف من حروف كلمة «الله»:

«ولو ان العاقل نظر في خلقة الامهات وهيأتها في نفس حروف الله لوجد كل حرف منها يشبه ما يقابله من أركان هذا العالم الطبيعي»[١].

اذن يكون السجستاني قد فتح باب التأويل من خلال قوله بوجود تشابه بين امهات خلقة العالم وبين حروف كلمة «الله». فهو يرى ان حروف «الألف»، «واللامين»، و«الهاء»، التي تؤلف كلمة «الله»، تشابه امهات الخلقة الأربع التالية: النار، والماء، والهواء، والتراب.

ويتحدث السجستاني ايضاً عن تركيب الحروف الأربعة لكلمة «الله» فيقول بأن حرف «الألف» وحرف «اللام» الاول، يؤلفان كلمة «لا» وهي أداة نفي غير قابلة للاشارة. ويؤلف حرف «اللام» الثاني وحرف «الهاء» كلمة «له» وهي قابلة للاشارة، وبذلك يشير الى فكرة تؤلف اساس الفكر الاسماعيلي.

فأبو يعقوب السجستاني وعلى غرار معظم مفكري الاسماعيلية، يقول بالتنزيه المطلق لله، ويعتقد بأنه غير قابل للادراك والاشارة.

اي يرى انه لا ينبغي التحدث بشأن الله، لكنه يواجه المشكلة التالية ايضاً وهي: كيف يمكن الصمت في هذا المضمار. ولهذا السبب أورد عبارة مثيرة للتأمل تقول: «والبارئ جل جلاله لا مشار اليه ولا لا مشار اليه بالاشارة»[٢].

وهكذا ندرك ان هذا المفكر الاسماعيلي يعتبر اثبات الأحكام لله تعالى نوعاً من الاشارة ويقول بعدم جوازه، يعتبر الحكم بسلب هذه الاحكام عنه تعالى نوعاً من الاشارة ايضاً ويذهب الى عدم جوازه.

اذن مثلما يعتبر السجستاني الاحكام الاثباتية اشارة، يعتبر كذلك صدور الاحكام السلبية اشارة ايضاً، وكلاهما امر مرفوض من وجهة نظره.

ويحاول السجستاني أيضاً خلال آثاره ان يبدد عن الأذهان ما لديها من

---

(١) السجستاني، الينابيع، طهران، ١٩٦١، ص ٩.

(٢) نفس المصدر، ص ١٣.

تصورات ومفاهيم عن الله، ويشير الى ان الله تعالى منزه من كل جهة، ولا يستوعبه ادراك الانسان.

ما يذهب اليه هذا المفكر الاسماعيلي بشأن تنزيه الله المطلق، منعكس ايضاً بصورة واخرى في آثار العرفاء النثرية والشعرية، وان كان رائداً في نشر هذه الفكرة والتأكيد عليها.

وبغض النظر عن البحث عن المدرسة الفلسفية التي يرتبط بها هذا المفكر الاسماعيلي، نؤكد على انه كان على علم بالأحاديث الصادرة عن الرسول (ص) والأئمة المعصومين (ع)، وقد اعتمد مضامين هذه الأحاديث.

الأحاديث والروايات الواردة عن طرق الأئمة المعصومين تولي أهمية كبيرة نحو قضية «التنزيه» وتؤكد عليها. وليسوا قلّة اولئك الذين اهتموا بهذه الاحاديث. وقد ملك بعضهم طريق الافراط فأصروا على التنزيه المطلق لله تعالى كالقاضي سعيد القمي الذي دفعه اعتقاده بالتنزيه المطلق الى نفي الصفات عنه تعالى وقوله بأنه منزه عن كل صفة[١].

ومما يجدر ذكره هو ان البعض قد نزع في عصرنا الراهن نحو نظرية «التنزيه المطلق»، وألّفوا بعض الكتب في هذا المضمار، وأثاروا نظرياتهم في اطار مذهب يدعى بـ«مذهب التفكيك»[٢].

مفكرو هذه الحركة الفكرية، يتمسكون في معظم الأحيان بأحاديث وروايات أئمة أهل البيت، ويؤكدون على وجوب القول بالتنزيه المطلق الى درجة الافراط. ورغم ذلك لا ينبغي تجاهل الامر التالي وهو انه لم يصل احد في العالم الاسلامي بالقول بالتنزيه المطلق، ما وصله أبو يعقوب السجستاني.

فهذا المفكر الاسماعيلي لا يقتصر على رفض اتصاف البارئ تعالى بأية صفة

(١) راجع في هذا الموضوع كتابنا: «اسماء وصفات الحق تعالى»، تعريب عبد الرحمن العلوي.

(٢) تحدثنا عن هذا المذهب في كتابنا «حركة الفكر الفلسفي في الاسلام»، ج ٢، تعريب عبد الرحمن العلوي، اصدار دار الهادي للطباعة والنشر.

فحسب، وانما يرفض ايضاً حتى اطلاق عنوان الوجود عليه تعالى. فهو يرى ان الوجود شيء يمكن ان ينفذ اليه توهم العدم او الانقهار والانغلاب، وهذا ما لا يمكن اطلاقه على الله تعالى.

وكما يرفض اطلاق عنوان الوجود على الله، يرفض كذلك اطلاق عنوان العدم عليه. وهذا ما يضعه في مأزق التناقض. لأن العدم نقيض الوجود، ولا يصح سلبهما معاً عنه تعالى، لأن هذا يعني ارتفاع النقيضين، وهو محال، كاجتماع النقيضين.

ويبدو انه قد التفت الى هذا الاشكال وما يلزم عن كلامه لذلك قال بأن الله تعالى ليس وجوداً ولكنه موجِد الوجودات، وظهورها جميعاً بأمره[1]. ومعنى كلامه هذا هو انه تعالى ماوراء الوجود والعدم. وبهذه الطريقة تخلص من اشكال «امتناع ارتفاع النقيضين»، لأن الله حينما يكون أبعد من الوجود والعدم، لا يبقى أي معنى لتوهم التناقض.

السجستاني يقول أن بمقدورنا ان نسلب الوجودات المقيدة عن الله تعالى والقول بأنه ليس جسماً ولا جوهراً ولا عرضاً، ولا تصدق عليه أية مقولة من المقولات المعروفة. ثم ينتهي الى النتيجة التالية: اذا جاز سلب الوجودات المقيدة عن الله تعالى، يجوز ايضاً سلب الوجود المطلق عن ذاته المقدسة، لأن الوجود المطلق ليس سوى مجموع الوجودات المقيدة[2].

العارفون بالموازين الفلسفية والمنطقية يعلمون مدى هشاشة هذا الكلام، اذ غاب عن ذهن هذا المفكر الاسماعيلي ان الوجود المطلق ليس عبارة عن مجموع الوجودات المقيدة. فجمع الوجودات المقيدة يؤدي الى ظهور الموجود المقيد، لأن النسبة بين الموجود المطلق والموجودات المقيدة، من نوع النسبة بين المطلق والمقيد، والنسبة بين المطلق والمقيد، تختلف عن النسبة بين الكل وأجزائه. فالعلاقة

---

(١) نفس المصدر، ص ١٣.

(٢) نفس المصدر، ص ١٣ ـ ١٤.

بين الكل وأجزائه هي بالشكل الذي لو انعدمت أجزاء الكل، لانعدمت حقيقة ذلك الكل ايضاً، في حين لا يصدق هذا الكلام على العلاقة بين المطلق والمقيد لأن المطلق لا يتأثر قط إذا انعدم القيد أو المقيد.

بتعبير آخر: ان نفي الأجزاء يستلزم نفي الكل، في حين لا يستلزم نفي القيود نفي المطلق قط.

اولئك الذين يعتبرون النسبة بين الاطلاق والتقييد من نوع النسبة بين الكل وأجزائه، يرتكبون خطأ فاحشاً، ومن المؤكد ان هذا الرأي يفرز الكثير من الافرازات السلبية الضارة.

أبو يعقوب السجستاني ورغم الاحاطة التي لديه بالمعارف الدينية إلّا انه يرتكب مثل هذا الخطأ الفاحش من خلال فكرته الهشة. وهذا يكشف عن ان العقليين قد يقعون في خطأ عقلي بسبب بعض العوامل والظروف، فيتحدثون بما يتعارض مع العقل.

السجستاني لم يلتفت الى أصلين من الأصول الأساسية للفكر الفلسفي، ولذلك اتخذ موقفاً غير منطقي في مسألة «التنزيه». فهو ليس لم يميز بين النسبة بين الكل وأجزائه والنسبة بين المطلق والمقيد فحسب، وانما لم يقل بلزوم السنخية والمناسبة بين العلة والمعلول أيضاً.

فقد ذكرنا بأنه لا يجيز اطلاق عنوان الوجود على الله تعالى، لكنه يعتقد في نفس الوقت بأنه تعالى قد وهب الوجود لجميع الموجودات. والسؤال الذي يثير نفسه ضمن هذا الاطار هو: كيف بمقدور من ليس من سنخ الوجود ان يهب الوجود لموجودات هذا العالم؟

ان نفي وجود أية سنخية ومناسبة بين العلة والمعلول او الخالق والمخلوق، فضلاً عن كونه غير منطبق مع الموازين المنطقية، يستلزم نوعاً من التعطيل ايضاً. فحينما يقال بأن الله تعالى لا موجود ولا معدوم، لابد ان يشعر العقل بالحيرة والارتباك ويعجز عن فهم هذا المعنى. فالشيء الذي لا هو موجود ولا هو غير موجود، لا

يقدم للعقل معنى مفيداً، فيتعطل العقل بالتالي عن فهم مثل هذا الشيء.

والتفت السجستاني الى هذا الاشكال أيضاً وحاول ان ينقذ نفسه من الوقوع في ورطة تعطيل العقل وقال بأن الله تعالى منزه عن انواع الامور المتقابلة ولذلك فهو ليس موجوداً وليس غير موجود. ولكي لا يقع هذا المفكر الاسماعيلي في فخ التشبيه قال بأنه تعالى منزه من قيد الوجود. ولكي لا يقع في هوة التعطيل قال بأنه تعالى منزه من قيد العدم. وبذلك حاول انقاذ نفسه من مأزقين كبيرين هما: التشبيه، والتعطيل[١].

ولكن لابد من الالتفات الى ان «التعطيل» في باب التوحيد له معنيان هما:

المعنى الأول هو الايمان بخلو العالم من المبدأ.

المعنى الثاني هو توقف عقل الانسان وادراكه عن العمل والنشاط.

وما ذهب اليه السجستاني على صعيد الابتعاد عن خطر التعطيل، يتصل بالمعنى الأول، لأن بسلب العدم عن الله تعالى، يزول خطر تعطيل العالم عن المبدأ. غير ان المعنى الثاني للتعطيل يبقى على قوته، وليس بمقدور السجستاني التخلص من هذا الخطر الكبير، لأنه حينما يقول بأن الله تعالى لا موجود ولا معدوم، ليس بمستطاع العقل ان يفهم هذا الكلام فيتعطل عن الإدراك.

وقد يقول قائل: ان تعطيل العقل وتوقفه عن ادراك البارئ تعالى، لا يمكن ان يعد خطراً، بل هو أمر مطلوب ومستحسن، لأن العقل عاجز في الحقيقة عن ادراك الله ولهذا من الأفضل ان يزداد الله بعداً عن العقل، وأن يُعدّ كل ادراك او تصور انساني للذات الالهية المقدسة، امراً مرفوضاً وغير صائب.

بعض العرفاء والمتصوفة يملأون الفاصل بين العقل والله بواسطة المشاهدات العرفانية، غير ان أبا يعقوب السجستاني الذي يعتبر العقل الشيئية الوجودية لجميع الأشياء ليس باستطاعته الانسجام مع ما يذهب اليه العرفاء بهذا الشأن.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤ ـ ١٥.

اولئك الذين يتفقون مع السجستاني في فكرة «التنزيه المطلق»، ينبغي لهم اتخاذ سبيل الصمت في هذا المضمار لأن الكلام عبارة عن تجلي الفكر وظهور الادراك، وحينما يتعطل الفكر، يتعطل الكلام ايضاً ويحل الصمت محله. وقد أمرت الأحاديث الصادرة عن أئمة اهل البيت بالصمت ازاء ذات البارئ تعالى.

وهكذا يمكن القول بأنه حينما تطالب الاحاديث والروايات بالصمت في هذا المضمار، فمعنى هذا انه حينما يتعطل الفكر ويتوقف، فلابد من الصمت والسكوت.

السجستاني ورغم اهتمامه بأحاديث أهل البيت (ع) ومعرفته بأنه لابد من الصمت حين توقف الادراك وتعطله، لم يأخذ بهذه النصيحة، فوضع قدمه في واد محفوف بالمخاطر. ولذلك هبّ لانتقاد عقائد المتكلمين والفلاسفة في التوحيد، وعدها خاطئة ولا أساس لها.

هذا المفكر الاسماعيلي استخدم السلب المضاعف من اجل ادراك معنى التوحيد. اي انه وضمن سلبه للوجود عن الله سلب عنه العدم أيضاً، معتقداً ان لجوءه الى هذا الاسلوب يخلصه من مشكلتي التشبيه والتعطيل. غير ان الحقيقة هي انه اذا استطاع ان يصون نفسه من أحدهما، فليس بمستطاعه ان يتخلص من المعنى الثاني، فيقع في مأزق الاهمال واللامعنى.

السجستاني حاول ان ينزه الله تعالى ويخرجه عن دائرة العقل والادراك، إلّا انه غاب عن باله ان عمله هذا عمل عقلي لا يخرج عن دائرة الادراك والعقل. فالالتفات الى محدودية العقل وعجزه عن بلوغ كنه وجود البارئ تعالى، يعد من أحكام العقل. اي ان العقل هو الذي يستطيع ان يقف على محدوديته ومحدودية كل موجود ممكن آخر. ولذلك يتعذر الخروج عن دائرة احكام العقل وليس باستطاعة الانسان ان يجتاز ظله الى ما ورائه.

ادراك معنى الحدود والتمايز فيما بين الامور، من خصوصيات العقل. ومن خلال ادراك هذه الامور يصبح باستطاعة المرء الوقوف على معنى اللامحدد واللامتناهي. والأمر الذي لاشك فيه هو ان المحدود المتناهي ليس باستطاعته الاحاطة

باللامحدود واللامتناهي. غير ان هذا الحكم يعد من أحكام العقل. وبـذلك يـعد القول بالتنزيه، من نتائج العقل وافرازاته.

ولو كان أبو يعقوب السجستاني قد أخذ بهذا الكلام لما واجه أي اشكال، إلّا انه ذهب الى ما هو أبعد من ذلك فاتخذ في موضوع التنزيه موقفاً ليس غير قابل للدفاع فحسب، وانما يبعث الاضطراب في فكر الانسان ايضاً.

١١
حديث العقل مع النفس عند أبي يعقوب السجستاني

رأينا في المبحث السابق بأن أبا يعقوب السجستاني ورغم انه أحد العقليين ويولي للعقل أهمية كبيرة، إلّا انه اتخذ بعض المواقف التي لا تنسجم مع الموازين المنطقية وتؤدي الى ارباك الذهن. ويتصل هذا الموقف في معظمه بقضية التنزيه المطلق لله تعالى وسلوكه سلوك الافراط على هذا الصعيد.

ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن هذا المفكر الاسماعيلي يتميز بفكر عميق وأفكار جديدة تميزه عن سائر مفكري العالم الاسلامي.

هذا الفيلسوف تميز اضافة لما سبق، باسلوب جديد ايضاً. وقد أفرد الينبوع الحادي عشر من كتاب «الينابيع» لحديث العقل مع النفس واثارة هذا الموضوع تحت عنوان «كيفية مخاطبة العقل للنفس».

ويقسم السجستاني حديث العقل مع النفس الى نوعين: علوي، وسفلي.

ولابد من الالتفات الى ان النفس في نظر هذا المفكر الاسماعيلي عبارة عن صورة منبعثة من العقل. ولذلك تعد الصلة ما بين هذين الجوهرين الشريفين صلة

وثيقة. وهذا الارتباط الوثيق بين الاثنين هو الذي يجعل النفس تحظى برحمة الله وعنايته والوقوع تحت اشرافه واهتمامه. ونظراً لتعلق النفس بعالم الجسم والجسمانيات، ينطلق العقل وبمقتضى رحمته للتحدث مع النفس. وهذا عين ما عبر عنه السجستاني بالخطاب السفلي. ولو ترك العقل النفس حين تعلقها بالامور الجسمانية ولم يتحدث معها، فلن تبلغ آخر صورة فعلية للامور في هذا العالم مرحلة الكمال، الأمر الذي يؤدي الى نقص الحكمة وهجرها.

وحين تُخاطَب النفس من قبل العقل بعد التعلق بالامور الجسمانية، فلابد ان تنطلق في طريق التكامل، وتنتظم نوعيتها بحيث تجد موقعها في سلسلة الأنواع والأجناس، وتقع موضوع حمل الأجناس.

مخاطبة العقل للنفس شبيه بالشيء الذي يمكن رؤيته على صعيد ظهور معاليل النفس. فالطبيعة وكل ما يتصل بالطبيعة، امور تعد من معاليل النفس. ومن هذا يمكن ان ندرك ان النفس التي يعنيها السجستاني هي النفس الكلية التي تتولى مهمة ادارة امور الطبيعة.

اذن حينما يخاطب العقل النفس تظهر الطبيعة والامور ذات الصلة بالطبيعة، لأننا نعجز عن العثور على هذه الامور في هذا العالم خارجة من حيث الشكل والقالب عما تقتضيه فطرة العقل. ومن هنا يتضح ان النفس حينما تتعامل مع الهيولىٰ والصورة وتنطلق لادارة امور الطبيعة، لابد وأنها كانت مخاطبة من قبل العقل. فالعقل يخاطب النفس ويتحدث معها من اجل ان يتجلى شرف الحكمة ويبقى أثرها في العالم. وقد يقول قائل: من اين نفهم أن ترتب الامور في الطبيعة وظهورها في العالم، قد حدث بفعل مخاطبة العقل للنفس؟ وأجاب ابو يعقوب السجستاني على هذا التساؤل بقوله:

«وهو استدلال النفس بها عند الاستفادة من العقل لعلمها بأنها انما رتبتها الطبيعة بما ا ستفادته منها من مخاطبة العقل معها عند التعلق بها. ولو لم يكن للعقل مع النفس مخاطبة جسمانية لم يكن للنفس ان تستدل بها على فائدة عقلية. فلما

استعملتها النفس في باب الاستدلال لنيل فوائد العقل علم انها انما من أجل مخاطبة العقل معها وإلّا فلا...»[١].

هذه العبارة تكشف عن استناد السجستاني الى استدلال النفس بالامور الطبيعية وترتّبها، واعتقاده: بما ان الانسان على علم بمخاطبة العقل للنفس حين ظهور الامور الطبيعية، بمقدوره من أجل اثبات مقاصده العقلية الاستدلال بهذه الامور. وعند عدم تحقق هذا العلم للنفس، فليس بمقدورها الاستناد الى الامور الطبيعية من اجل اثبات مقاصدها العقلية.

السجستاني يرى ان الانسان ينظر في كثير من الأحيان الى الامور الجسمانية وانواع التضاد المشاهد بينها بعين الاحتقار معتبراً عالم المعاني والعقل أفضل وأشرف. وهذا الأمر يكشف عن تحدث العقل مع النفس وكشفه لها عن الحقيقة.

ما تمت الاشارة اليه الى الآن متصل بمخاطبة العقل للنفس في الامور الجسمانية والقضايا المادية، والذي يعبر عنه السجستاني بالمخاطبة السفلية. وقد اشار هذا المفكر الإسماعيلي الى مخاطبة اخرى وهي المخاطبة العلوية والتي يخاطب فيها العقل النفس في القضايا الروحانية. واولى أمارات هذه المخاطبة هي عبارة عن ظهور نوع من الرغبة الدائمة في النفس نحو مبدئها. وما ان تظهر هذه الرغبة عندها حتى تشعر بالسرور والفرح وكأنها مجردة عن قضايا هذا العالم. وهذه الرغبة والشوق نحو عالم العقل هو الذي يدفع النفس للنشاط والعمل بحيث لا تتوقف لحظة عن العمل من أجل بلوغ المقصد.

ومن آثار هذه الرغبة ايضاً هي ان صعوبة سلوك الطريق قد تبعث التعب والاعياء في النفس فتدرك عجزها وضعفها.

اذن يمكن القول بأن النفس ذات شوق ورغبة نحو مبدئها وتسعى من أجل بلوغه من جهة، وادراكها لعجزها وضعفها بسبب التعب الذي تبعثه فيها صعوبة

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٣.

الطريق من جهة اخرى. والمحصلة التي تتحقق بفعل هاتين الحالتين هي ان النفس وضمن مثابرتها وحركتها المستمرة تعلم بعجزها عن بلوغ ما تسعى لبلوغه.

ولابد من الالتفات الى ان الشوق الى المبدأ الأول والسعي للوصول اليه ناشئ من مخاطبة العقل للنفس. كما ان ادراكها لعجزها عن الوصول الى ما تصبو اليه ناشئ هو الآخر عن هذه المخاطبة.

ولو اقتصر تأثير مخاطبة العقل للنفس على ظهور حالة الشوق فقط ولم يؤثر على ظهور حالة العجز والعلم به، لانحدرت النفس نحو الفناء والهلاك، لأن النفس ليس بمستطاعها بلوغ ما تريد بشكل كامل، ولو لم تكن على علم بهذا العجز، لسرى اليها الفساد والفناء.

ويصدق هذا الكلام على الحالة الاخرى ايضاً. اي لو اقتصر تأثير مخاطبة العقل للنفس على ظهور حالة العجز والعلم بهذه الحالة، ولم تعمل هذه المخاطبة على ظهور حالة الشوق، لبقيت النفس ناقصة وغير تامة، ولم يعد بامكانها التكامل قط.

اذن فحالة الشوق وحالة العجز، كلاهما من آثار حديث العقل مع النفس. وتلعب هاتان الحالتان الموجبة والسلبية دوراً أساسياً في تكامل الانسان وتعاليه.

ذكرنا من قبل بأن السجستاني سلك طريق الافراط في تنزيه الله تعالى، مع سعيه في ذات الوقت لتحاشي الوقوع في مأزقي التعطيل والتشبيه. فهو يقول بأن النفس حينما تعلم بعجزها تتوقف عن السعي لاثبات مبدأ الوجود وكيفية ذاته وصفاته، وتتخلص من الوقوع في فخ التشبيه. لكنها حينما تهب لانكار مبدأ الوجود وتنزع نحو نفيه، تقوم حالة الشوق نحو مبدأ الوجود ـ وهي حالة مثبتة ـ باغلاق طريق الانكار، وتحول دون ما يدعى بالتعطيل.

وسبق ان أشرنا للاشكالات الواردة على كلام السجستاني، وليس من الصحيح تكرارها هنا، غير ان هذا المفكر الاسماعيلي أثار مسألة اخرى في الينبوع الحادي عشر من كتاب «الينابيع» لا تخلو من اشكال ايضاً. فهو يقول:

«وهكذا أوقع تحت النفس الحركة والسكون، فالحركة كالشوق والسكون كالعجز. وقع من الحركة والسكون الهيولىٰ والصورة. فالهيولىٰ كالشوق والصورة كالعجز، لأن الهيولىٰ أبداً تشتاق الى قبول صورة اخرى واحدة بعد اخرى، والصورة تعجز عن قبول صورة اخرى معها»[1].

الذي يبعث على العجب ان يشبه السجستاني الهيولىٰ بالشوق، والصورة بالعجز. وبما أن الشوق حالة ايجابية للنفس، والعجز حالة سلبية، ينبغي القول ان هذا المفكر الاسماعيلي يرى في الهيولىٰ الجانب الايجابي لهذا العالم وفي الصورة جانبه السلبي. ولكن الذي نعرفه هو ان الهيولىٰ من وجهة نظر الفلاسفة، منفعلة دائماً ولا تمتلك سوى حالة القبول. أي يمكن القول ان الهيولىٰ عند الحكماء المسلمين عبارة عن أمر مؤنث، والتأنيث بمعنى الانفعال والقبول الدائمي لمختلف الصور.

الشيخ ابن سينا يشبه الهيولىٰ في آثاره بالمرآة القبيحة التي تخفي وجهها خلف نقاب الصور دائماً. ويستشف من كلمات أبي يعقوب السجستاني بأنه على علم بآراء الفلاسفة ويعرف تمام المعرفة بموقع جوهر الهيولىٰ في نظامهم الفلسفي. غير انه وخلافاً لسائر الفلاسفة يتحدث عن دور ايجابي فاعل لجوهر الهيولىٰ ويقول بأن موقعه في عالم الوجود هو الشوق الذي لدى النفس. ولا ريب في الذي بمقدوره ان يوصل النفس الى مقام عال ورفيع هو حالة الشوق. ولولا الشوق لجمدت النفس وتوقفت عن الحركة. ومن ذلك نفهم ان الهيولىٰ ـ من وجهة نظر أبي يعقوب السجستاني ـ تلعب دوراً ايجابياً في ادارة شؤون العالم. ولو ادعى أحد بأنه قدم التأنيث على التذكير، وأعطى للجانب الانثوي دوراً جديراً بالملاحظة في العالم، لما قال جزافاً.

طبعاً هذا النمط الفكري ليس لا سابقة له في العالم، فقد كان هناك آخرون

(١) نفس المصدر، ص ٣٤

يحملون مثل هذا التفكير أيضاً. ويمكن ان نلاحظ هذا المـنحى الفكري أيضاً في شخصيات جاءت بعد السجستاني كعزيز بن محمد النسفي.

عزيز بن محمد النسفي يذهب في آثاره الى اعتبار مرتبة الأرض قبل مـرتبة السماء. كما يعرض تفسيراً آخر للعالم العلوي والعالم السفلي لعارف مجـهول هـو أبوتراب النسفي، فيه بعض النقاط الجديدة ولا يبدو منسجماً كثيراً في ذات الوقت مع وجهة نظر أهل الشريعة والحكمة[١].

ويُعدّ عزيز بن محمد النسفي من عرفاء القرن السابع الهجري ولديه العديد من الافكار البديعة المدهشة. وثمة احتمال كـبير بأنـه قـد تأثـر بآثـار ابي يـعقوب السجستاني.

ولاريب في ان الحديث حينما يدور عن جوهري الهيولىٰ والصورة، يؤخذ بنظر الاعتبار الجانبان الفاعلي والقابلي لامور العالم. والعلاقة بين الفاعل والقابل، علاقة وثيقة لا تقبل الخلل، وليس بالامكان ان يؤثر أحد الجانبين بدون الآخر.

فمثلما لا يتأثر القابل بدون الفاعل، كذلك لا يؤثر الفاعل بدون وجود القابل. وتنشأ أهمية قضية الزوجية أيضاً من خلال العلاقة بين الفاعل والقابل، وتجري الامور في هذا العالم على أساس نوع من الزوجية.

وعلى هذا الضوء من الصعب الاجابة على السؤال التالي: من هو المقدم الفاعل ام القابل؟ اي ليس من السهل ترجيح الجانب الفاعلي عـلى الجـانب القـابلي او بالعكس. وتنسحب هذه الصعوبة على الهيولىٰ والصورة ايضاً، إذ مثلما لا تتحقق الهيولىٰ بدون الصورة، كذلك لا تتحقق الصورة بدون الهيولىٰ، على الأقل في هذا العالم.

طبعاً يمكن الحديث عن الصورة بدون الهيولىٰ، والفعلية المحضة بدون القـوة، غير أن هذا الحديث يتصل بعالم آخر ولا يصدق على موجودات العالم المادي.

---

(١) النسفي، بيان التنزيل، تصحيح علي اصغر ميرباقري فرد، ص ٦٢.

ولابد من التنويه الى انه حينما تطرح فكرة تقدم او تأخر عالم على عالم آخر، فهذه الفكرة مرتبطة بفكرة الشدة والضعف في مراتب الوجود والتي تدعى بالمراتب التشكيكية في الوجود. فبدون الالتفات الى هذه المراتب والأخذ بمبدأ التشكيك، يواجه الحديث عن تقدم عالم ما على عالم آخر اشكالاً كبيراً. فعالم الميتافيزيقا او عالم ماوراء الطبيعة، يمكن ان يدعى لاعتبار آخر بعالم ما قبل الطبيعة.

اولئك الذين يبدأون مشاهداتهم من المظاهر المادية والمحسوسة ويتعالون في عالم الفكر بشكل تصاعدي، يطلقون على عالم المعقولات والمعاني اسم «ما بعد الطبيعة»، ولكن لو كان باستطاعة أحد مشاهدة العالم المحسوس من عالم المعاني والمعقولات، يتحتم عليه ان يعتبر عالم المعنى، عالم ما قبل الطبيعة.

ما نريد ان نؤشر عليه بعد هذه المقدمات هو ان ما ذهب اليه أبو يعقوب السجستاني في مضمار جوهر الهيولىٰ وتقديمه لدورها في حركة امور العالم على دور الصورة، لا ينسجم مع فكرته على صعيد العقل.

فهذا المفكر الاسماعيلي تحدث بصراحة في كتاب «كشف المحجوب» قائلاً بأن النفس صورة منبعثة من العقل الأول، ولذلك دعاها بالعقل الثاني. كما قال بأن النفس سبب بقاء الطبيعة وولادة امور العالم منها.

اذن اذا كانت النفس هي العقل الثاني، وتتولد منها الصورة الفعلية لكثير من الأشياء، فليس باستطاعتنا ان ندعي بأن الهيولىٰ تمارس دوراً ايجابياً وفاعلاً، والصورة تعكس الجانب الضعيف السلبي.

اشرنا قبل هذا الى تحدث أبي يعقوب السجستاني عن مخاطبة العقل للنفس واتخاذه لهذه الفكره كأحد مبادئه الفكرية. ولا يخفى على أهل البصيرة ان هذه الفكرة ذات اهمية خاصة ويمكن ان تترتب عليها امور كثيرة ونتائج مهمة ايضاً.

ورغم ان السجستاني في نفسه لم ينجح في استخدام هذا المبدأ الفكري المهم، وعدم انسجام النتائج التي رتبها عليه معه كثيراً، لكنه مبدأ بديع ورائع، ولم نجد

بين مفكري العالم الاسلامي من تحدث بهذه الطريقة والاسلوب.

السجستاني ـ وكما ذكرنا ـ يعتقد ان ضعف النفس في ادراك بعض الحقائق وعلمها بضعفها وعجزها، أثر من آثار مخاطبة النفس للعقل. وهذا ما يمكن استشفافه من عبارته التالية:

«وللعقل مع النفس خطاب آخر روحاني وهو افاضة العجز عليها عن نيل جميع فوائد العقل. فهي ـ أعني النفس ـ بين شوق وعجز من افاضة العقل لمخاطبة الروحانية معها. فلا تزال تكتسب الشوق وتقف بالعجز عن السلوك الى غير مقدارها ومرتبتها»[1].

اذن فالخطاب الروحاني للعقل مع النفس يجعل النفس تدرك ما لديها من عجز عن ادراك بعض الحقائق. ومن هذا نعرف أيضاً ان العقل يعرف حدوده جيداً ولا يحتاج الى أي موجود آخر في ادراك هذه الحدود.

بتعبير آخر: لا تُعين حدود العقل من الخارج، ولا يوجد موجود آخر يحدُّ للعقل هذه الحدود او يقول الى اين تمتد دائرة نفوذه، ومتى عليه ان يحجم عن اصدار حكمه.

اولئك المتمسكون بحجية النقل يحاولون تحديد حدود العقل ويؤشرون على دائرة نفوذه. ولا شك في انهم سيواجهون الدور الباطل في مثل هذه الحالة لأن النقل يأخذ حجيته واعتباره من العقل. والشيء الذي يدين في اعتباره وحجيته للعقل، ليس باستطاعته التشكيك في مدى حجية العقل واعتباره.

ولم يغفل السجستاني عن هذه الملاحظة، لذلك اعتبر ادراك مدى قابلية العقل وحدوده، من مهام العقل نفسه وليس امراً يُحدَّد من الخارج.

اذن لو أدركنا بأن العقل غير محتاج الى الغير في علمه بمقدار حدوده وقابليته، فلابد من الالتفات الى الأمر التالي أيضاً وهو ان «المعرفة»، من الخصوصيات

(١) السجستاني، الينابيع، تصحيح هنري كوربن، ١٩٦١، ص ٣٤.

الوجودية للعقل، وعدم ملاحظة اي فاصل أو ثنوية في هذا الجوهر الشريف بين الوجود والمعرفة.

ويمكن القول بعبارة اخرى ان الجانب الوجودي للعقل يؤلف جانبه المعرفي أيضاً، فتُصبح معرفة العقل عين وجوده، وحينئذ يزول الفاصل بين علم الوجود[١] ونظرية المعرفة[٢]، حيث تحل نظرية المعرفة في باطن علم الوجود.

صحيح ان ميدان علم الوجود، غير ميدان نظرية المعرفة في هذا اليوم، ولكن لو التفت أحد الى عمق فكرة أبي يعقوب السجستاني لأدرك ان بالامكان النظر الى العقل بطريقة اخرى، يزول فيها الفاصل بين علم الوجود ونظرية المعرفة.

ولم يقتصر هذا المفكر الاسماعيلي على كتاب «الينابيع» فقط في استعراض هذه الفكرة، وانما تناولها في كتاب «كشف المحجوب» ايضاً.

لقد قال بشكل صريح في كتاب الينابيع ان من المتعذر على أي أحد ان يصل عن طريق البحث الى شيء يخرج قالبه الوجودي عما توجبه الفطرة العقلية.

ومعنى هذا الكلام هو ان ما يتحقق في ميدان الوجود يمثل مقتضى الفطرة العقلية. وما هو مقتضى الفطرة العقلية لابد وأن يكون معقولاً[٣].

وأشار في كتابه الآخر «كشف المحجوب» الى هذه الفكرة أيضاً فقال بأن النفس صورة منبعثة عن العقل، وأكد على ان هذا الانبعاث مقترن بالوجود، مستعيناً في فكرته هذه ببعض المفاهيم اللغوية كقوله بأن الانبعاث انفعال مشتق من البعث. وما هو مبعوث، مفعول أيضاً.

وحينما يتحدث هذا المفكر الاسماعيلي عن البعث ويعتبره من عمل العقل، يعني ان ما يقوم به العقل، مصداق للوجود والمعرفة. اي يمكن ان يُطلق عليه اصطلاح الوجود وكذلك اصطلاح المعرفة. وهذا هو ذات ما يمكن أن يُدعى باتحاد علم

(١) Ontology.

(٢) Epistemology.

(٣) السجستاني، كشف المحجوب، ص ٨٣.

الوجود ونظرية المعرفة.

لذلك ورغم اعتباره للنفس صورة منبعثة عن العقل، يؤكد ايضاً على ان بالامكان عدّ النفس عقلاً ثانياً[١].

وسبق أن علمنا بأنه يعتبر العقل مركزاً للعالم، وما كان مركزاً للعالم لابد ان يتولى مهمة الاشراف والسيطرة على جميع الامور.

اذن فالسجستاني يرى من جانب ان العقل مركز العالم، ويقول من جانب آخر باتحاد العقل بالوحدة، ويقول حينما يعرف العقل الوحدة يبدأ التعقل. فأمر الله واحد، وعن طريق هذا الامر الالهي الواحد يظهر في ساحة الوجود كل ما بامكانه ان يوجد. ولذلك ليس بامكان أمر آخر ان يظهر عن طريقه شيء آخر الى الوجود، وذلك لتحقق كل شيء في الأمر الأول. وقد ظهر التعقل لعلم العقل بهذه الوحدة[٢].

وهكذا نرى وجود تباين بين ما ذهب اليه السجستاني وآراء الفلاسفة المسلمين بهذا الشأن.

غير ان هذا المفكر الاسماعيلي يتحدث في موضع آخر من كتاب «كشف المحجوب» بصراحة تامة عن العقل الأول ويعتبره موجوداً أبدياً قائلاً بأن العقل الأول لا مقهور ولا معدوم، وانما هو أفضل من سائر الموجودات ولديه اشراف وسيطرة على جميع الامور.

والأمر الملفت للنظر في كلامه هو انه يقول بأن صورة الانسان التي تمثل الحقيقة الآدمية، مودعة في هذا العقل، ولديها تمايل نحو عالم الطبيعة. ولذلك نراها تُقهر من بعض الامور إلّا انها لا تنعدم قط.

السجستاني يقسم جواهر العالم الى ثلاثة انواع: الاول جوهر لا يُقهر ولا يُعدم

---

(١) السجستاني، كشف المحجوب، ص ٨٣.

(٢) نفس المصدر، ص ١٨.

وهو العقل الاول ويُعد اشرف المخلوقات، والثاني جوهر يُقهر ويُعدَم وهو صورة المواليد الطبيعية وظاهر الشرائع، والثالث جوهر يُقهَر ولا يُعدَم وهو صورة الانسان الشريف التي تطهر من الجوهر الذي هو نور عالم العقل(١).

اذن فالسجستاني يعتبر العقل غير مقهور وغير قابل للفناء، ويعتبر صورة الانسان نوراً منبعثاً من عالم العقل.

ويتحدث في موضع آخر من كتاب «كشف المحجوب» عن الارتباط بين العقل الكلي وعقل الانسان معتبراً عقل الانسان الاكتسابي جوهراً يفيض من العقل الكلي على النفس الجزئية(٢).

صحيح ان هذا المفكر المبدع يتحدث عن العقلي الكلي ويضعه في مركز العالم، غير انه يؤكد في ذات الوقت على ان هذه المركزية لا تتحقق إلّا اذا انطلق العقل من عالم الابداع الى عالم التوليد والتكوين وأصبح قادراً على التأثير(٣).

وهكذا نرى انه يؤكد على عالم التوليد والتكوين ـ الذي هو عالم الطبيعة ـ ويعتقد بأن العقل لا يظهر ولا ينكشف ما لم تنتقل حقائق عالم الوجود من مرحلة الابداع الى مرحلة التكوين. والعقل بدوره لا يظهر إلّا اذا عرف هويته وانيته. غير انه لا يعرف هذه الهوية إلّا من خلال الارتباط بحقائق الوجود. وما لم تصل هذه الحقائق الى مرحلة التكوين، يتعذر على العقل ادراكها.

توصل معظم العرفاء من خلال التمسك بالكلام القدسي «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف، فخلقتُ الخلق لكي أُعرف» الى هذه النتيجة وهي: لولا خلق الله تعالى للعالم، لما عُرِف الله.

ومعنى هذا ان هذا العالم ـ لاسيا وجود الانسان ـ بمثابة مرآة يتجلى فيها البارئ تعالى.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٠.

(٣) نفس المصدر، ص ١٩.

صحيح ان الموجودات متقومة في وجودها بالله تعالى، غير ان وجودها في ذات الوقت عبارة عن مرآة يمكن ان يُشاهد فيها جماله تعالى وتجليه.

الاختلاف بين كلام السجستاني وما أثاره أهل العرفان على هذا الصعيد يتلخص في ان ما ذهب اليه العرفاء على صعيد العلاقة بين الله وموجودات هذا العالم، ذهب اليه السجستاني على صعيد العلاقة بين العقل والموجودات الطبيعية.

ودُفِع السجستاني لاتخاذ هذا الموقف لأنه سلك سلوك التفريط والتطرف في موضوع التنزيه الالهي، نافياً وجود اية سنخية بين الخالق والخلق، مغلقاً الباب بوجه اي تفكير فيه تعالى.

ورغم هذا ثمة سؤال لا زال مثاراً وهو:

هل موجودات هذا العالم هي التي تظهر في مرآة العقل وتتبلور معانيها فيها، ام ان العقل هو الذي يظهر في مرآة وجود هذه الموجودات؟

وأُثير هذا السؤال بطريقة اخرى في العصر الحديث من قبل مفكري الغرب: في العلاقة بين العاقل والمعقول او الذات والموضوع، هل الموضوع هو المقدم والذات هي التي تدركه، ام ان الذات المدركة تُضيء الأشياء الواقعة خارجها وتضفي عليها المعنى؟

الذين يذهبون الى تقدم الموضوع على الذات، يعتبرون العالم مرآة تشاهد فيها الذات نفسها. اما اولئك الذين يقدمون الذات على الموضوع يقولون بأن العالم كمرآة لا يعكس سوى الأشياء التي وضعها الانسان فيه.

اي ان الانسان في هذا الافتراض الثاني لا يرى في مرآة العالم إلّا تلك الاشياء التي وضعها بنفسه فيها ويريد أن يشاهدها.

وأثيرت قضية علاقة الانسان بالعالم بصورة اخرى في أوساط المفكرين الغربيين. وهناك نظريتان متعارضتان على هذا الصعيد. تقول النظرية الاولى انه لابد من الاستسلام للطبيعة من اجل اكتشاف حقائقها، لأن الانسان حينما يستسلم لها، تكشف الحقائق الطبيعية عن نفسها.

النظرية الثانية تقول انه لابد من التصرف في الطبيعة والهيمنة عليها من اجل اكتشاف حقائق العالم. فالتصرف في الطبيعة وايجاد التغيير فيها يدفعها للكشف عما تخفيه في باطنها.

وبغض النظر عن مدى مصداقية هاتين النظريتين، لابد من القول بأن رأي السجستاني في هذا المضمار يختلف عن هاتين النظريتين وعما ذهب اليه معظم مفكري وفلاسفة الشرق والغرب. فهذا المفكر الاسماعيلي يعتبر العقل أمر الله، وأمر الله عبارة عن الايجاد والخلق.

طبعاً ان الايجاد او الخلق الالهي لا يتحقق بدون العقل، حتى انه يمكن القول لولا العقل لما تحقق الوجود قط. وعليه فالعقل الأول متحد بالوجود، وليس بالامكان ان يقدم أحدهما على الآخر.

قلنا قبل هذا ان السجستاني يعتبر النفس الكلية صورة منبعثة عن العقل؛ والعقل الاكتسابي من وجهة نظره جوهر يفيض من العقل الكلي على النفس الجزئية. ويقول بأن العقل الكلي ـ الذي هو أمر الله ـ يدفع النفس الناطقة الى أعمال الخير ويصدها عن أعمال الشر.

فالعقل يعلّم النفس ما هي اعمال الخير وما هي أعمال الشر من اجل ان تقترب النفس من الاولى وتتجنب الثانية.

ومما يجدر ذكره ان السجستاني لا يعتبر النفس مجرد صورة منبعثة من العقل، وانما يعتقد ايضاً بأن جميع الصور النوعية في انواع موجودات العالم، منبعثة من العقل[١].

وهكذا يتضح ان هذا المفكر الاسماعيلي في ذات الوقت الذي يعتبر العقل الكلي ـ اي الموجود الأول ـ مشرفاً على جميع شؤون العالم وأموره، يراه ايضاً منطبقاً مع أمر الله، والذي يعبر عنه الحكماء باصطلاح «نفس الأمر».

---

(١) نفس المصدر، ص ٦٨.

نحن نعلم باستخدام الحكماء والفلاسفة لاصطلاح «نفس الأمر» في مواضع كثيرة جداً، واعتبارهم له ملاكاً في صدق كثير من القضايا، كما نعلم أيضاً بأنهم يقسمون القضايا الى ثلاثة أنواع: خارجية، وحقيقية، وذهنية.

ومناط الصدق في القضايا الخارجية والحقيقية عبارة عن انطباق نسبتها مع عالم الخارج. اما على صعيد القضايا الذهنية فالوضع بشكل آخر حيث مناط الصدق فيها عبارة عن انطباق نسبتها مع نفس الأمر.

قضايا من قبيل: الكل اما ذاتي أو عرضي، والكلي الذاتي اما جنس أو فصل، قضايا ذهنية. ولا ينبغي الشك في هذا النمط من القضايا. ولكن الأمر الذي لا شك فيه من جانب آخر هو ان الكلي من حيث هو كلي ليس لديه تعيّن، ولا معنى لانطباقه مع الخارج، ولهذا قال الحكماء ان مناط الصدق في هذا النوع من القضايا هو انطباق نسبتها مع «نفس الأمر».

وهناك كلام طويل وآراء كثيرة في معنى «نفس الأمر»، فقال البعض بأن هذا الاصطلاح كان في الأصل «نفسه»، ثم حُذفت الهاء وحل محلها كلمة «الأمر». وقال آخرون ان «نفس الأمر» هو العقل الفعال وقالوا بما أن هذا العقل يشتمل على جميع الامور التي ما دونه، فلابد ان يشمل مفاد القضايا الذهنية أيضاً.

اذن يُعد انطباق هذه القضايا مع العقل الفعال مناط صدقها. والحقيقة هي أن ما قيل في هذا الباب لم يساعد على حل مشكلة الصدق، ولم يعمل على ازالة ابهام هذه المسألة وغموضها، لأنه حينما يقال بحلول الاسم الظاهر بدلاً من الضمير في الرأي الأول، فالمراد بذلك ان مناط صدق القضايا عبارة عن انطباق هذه القضايا مع نفسها. ولا يخفى على أهل البصيرة ان انطباق قضية ما مع نفس القضية، لا يعبِّر عن اي معنى محصل ولا يولد قناعة لدى الذهن.

وكذلك لا يخلو الرأي الثاني من اشكال. فحينما يقال بأن مناط صدق القضايا الذهنية هو انطباقها مع العقل الفعال، فلابد من الاجابة على السؤال التالي: ما هو مناط صدق ما في العقل الفعال وكيف يمكن الايمان بصدقه؟

مضافاً الى ذلك، لازال هنا غموض آخر في كلام الحكماء وهو: لماذا يلجأ هؤلاء في مثل هذه الحالات الى استخدام اصطلاح «نفس الأمر»، وما هو وجه تسمية ما جاء في الرأيين السابقين بـ «نفس الأمر»؟

الرجوع الى آثار الحكماء والفلاسفة المسلمين يكشف عن عدم وجود أحد قبل أبي يعقوب السجستاني قد استخدم عنوان «نفس الأمر» بالمعنى الذي يريده الحكماء في باب مناط صدق القضايا.

السجستاني من اوائل الذين استخدموا اصطلاح «نفس الأمر»، ونرى ذلك واضحاً في كتابه «كشف المحجوب»، حيث يفسر أمر الله بنفس الأمر، ويذهب الى انطباق العقل مع الأمر الالهي، ويعتبر هذا الانطباق مناط الصحة والصدق. ولذلك لا يرى وجود تفاوت بين القضايا الذهنية والحقيقية والخارجية طبقاً لهذا المعيار(١).

أبو يعقوب السجستاني وطبقاً لمسلكه التأويلي يقول بأنه لا يظهر في العالمين الروحاني والجسماني شيء ما لم يُشاهد فيه نوع من الزوجية. اي ان ما يُشاهَد كزوج في هذا العالم، قائم بأمر الله، ولذلك عبّر الله عن أمره بحرفي الكاف والنون، اي كلمة «كن». فكلمة «كن» الواردة في القرآن الكريم تشير الى ان كل ما هو متحقق كزوج معلول لأمر الله، ولا يمكن العثور على شيء في العالم ما لم يُلاحَظ فيه نوع من الزوجية.

لابد من الاشارة الى ان الزوجية التي يتحدث عنها السجستاني، مستعرضة بطريقة اخرى في آثار الفلاسفة والعرفاء. ويتفق الحكماء على ان كل كائن ممكن الوجود في هذا العالم عبارة عن زوج مركب من الوجود والماهية.

ويتحدث العرفاء عن نوع آخر من الزوجية، بل ويطرح بعضهم فكرة تناكح صفات البارئ تعالى.

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٢.

اما السجستاني فقد أشار من خلال اسلوبه التأويلي الى نقطة اخرى لا تخلو من ظرافة وأهمية. فهو وبعد تحدثه عن زوجية الكاف والنون وتأليف كلمة «كن» التي تعبر عن ظهور أمر الله تعالى في عالم الألفاظ والحروف، يثير نقطة اخرى يقول فيها: في حروف الهجاء العربية يقع بين حرفي الكاف والنون حرفان آخران هما حرفا اللام والميم اللذان يؤلفان كلمة «لِمَ»، وهي اداة سؤال تسأل عن علة الامور والأشياء.

ثم ينتهي السجستاني بعد ذلك الى النتيجة التالية وهي ان جميع العوالم واقعة داخل أمر الله، ولا يوجد شيء خارج اطار أمره تعالى. اي ان حرفي اللام والميم اللذين يعتبرهما السجستاني علة الامور واقعان بين حرفي الكاف والنون اللذين يؤلفان أمر الله. وليس بمقدور أحد اجتياز هذه المرحلة.

ويرى هذا المفكر الاسماعيلي ايضاً انطباق حرفي الكاف والنون على القائم بأمر الله، وحرفي اللام والميم على الناطق والأساس، وهي المقامات الاسماعيلية المهمة العالية.

اذن ما ذهب اليه السجستاني على صعيد علة الامور، والأمر الالهي، وعدم امكان الخروج من هذه المرحلة، أمر يحظى بأهمية خاصة. وقد أفرد الينبوع الحادي عشر من كتاب «الينابيع» للحديث عن تعذر السؤال عن علة خلق العالم. وكان قد تحدث ـ وكما ذكرنا ـ في الينبوع الثالث عن دخول علة الامور في امر الله. فهو يعتقد بأن الشيء الذي لا يمكن للانسان ادراك كيفية وجوده، يتعذر السؤال عن علته.

طبعاً لو كان الانسان محيطاً بكيفية الامور، بامكانه ان يسأل عن علة هذه الامور أيضاً. غير ان السجستاني يرى ان الانسان ليس بمقدوره ان يعلم بكيفية صدور العالم عن الصانع.

بعض الحكماء فسروا صدور العالم عن الصانع، بواسطة الأمر، إلّا انهم لم يتحدثوا عن كيفية هذا الأمر، ولذلك من المتعذر السؤال عن العلة.

ويشير السجستاني الى نقطة اخرى وهي ان السؤال عن علة العالم، داخل في كيفيته. ونظراً لمجهولية ظهور العالم وصدوره عن الصانع، فلن تتضح علته ايضاً.

وانبرى السجستاني بعد ذلك لتقرير هذه الفكرة بالطريقة التالية: القـوة التي تسأل عن لميّة وعلة خلق العالم، كامنة في وجود الانسان، ولذلك تُعد جزءاً من هذا العالم.

اذن اذا كانت القوة السائلة جزءاً من هذا العالم، فكيف بمقدورها الاطلاع على علته؟ اي كيف باستطاعة الجزء الاحاطة بالكل.

يقول السجستاني بهذا الشأن:

«فان القوة الباحثة عن لميّة خلق العالم في الانسان جزء من العالم، فكيف يمكنه الوقوف على لمية خلق الشيء، والقوة الباحثة جزء من الشيء الذي يريد الوقوف على اللمية؟ فاذا أمكنه الوقوف على لمية خلق العالم بالقوة الباحثة التي فيه، كانت هذه الصورة خارجة عن الشيء الذي أحاط الانسان به، والجزء لا يخرج عـن كله، فاعرفه»[١].

وهكذا نرى كيف يعتبر السجستاني القوة المـتسائلة عن علة العالم جزءاً من العالم، ولذلك ليس بمقدور الجزء ان يقف على الكل.

ولو افترضنا ان هذه القوة بمقدورها ان تقف على علة خلق العالم، فـلابد أن تكون حينذاك امراً خارجاً عن العالم، في حين ان الجزء لا يخرج عن الكل.

وتقوم فكرة السجستاني هذه على الافتراض التالي وهو ان العلم بالشيء بمثابة نوع من الاحاطة بالشيء والاشراف عليه.

على صعيد آخر، التفت السجستاني الى الأمر المـهم التـالي وهـو ان مـعرفة الانسان بكل الوجود، تجابه نوعاً من الدور الباطل، إلّا انه توقف امام هذا الدور، فعطّل بالنتيجة عمل العقل أيضاً. فرغم انه من العقليين، ويولي للعقل أهمية كبيرة،

---

(١) السجستاني، الينابيع، ط طهران، ١٩٦١، ص ٤١.

إلّا انه قد انجر الى تعطيله في بعض الأحيان.

ما دفع بالسجستاني الى الوقوع في هوة تعطيل العقل، هي نزعته الافراطية في التنزيه وتطرفه في التنزيه المطلق.

وقد اشار الى مشكل الدور على صعيد الارتباط بين الجزء والكل وكيفية توقف كل منهما على الآخر، وعدّه حائلاً دون اثارة السؤال عن لميّة خلق العالم.

والحديث عن مشكل الدور على صعيد الارتباط بين الجزء والكل، يعني ان الكل ككل لا يُعرَف إلّا حينما تُعرف أجزاؤه، غير ان اي جزء من أجزائه لا يُعرف إلّا اذا عُرِف الكل بأنه كل الأجزاء.

ويتضح هذا «الدور» بشكل اكبر حينما ينبري الجزء لمعرفة كليّة. وقد رأينا كيف أشّر السجستاني على هذا المشكل معبراً عن اعتقاده بأن القوة التي لدى الانسان المتسائلة عن علة خلق العالم، تُعد جزءاً من العالم، وما هو جزء من كل، غير قادر على معرفة الكل.

صحيح ان هذا الدور، يمثل مشكلة عويصة حتى ان السجستاني عدّها عائقاً دون التساؤل عن لمية خلق العالم، غير أن العقل ليس بالموجود الذي يتعثّر في طرح السؤال، أو يبقى محصوراً في السجن الذي يُفرض عليه. فالعقل يحطم جميع السجون، ويهبّ لاثارة التساؤلات ويسعى جاهداً للاجابة عليها.

فحينما تبرز مشكلة ما في مواجهة العقل او حين تعترضه عقبة من العقبات، فهو الوحيد الذي باستطاعته ادراك تلك المشكلة وفهم تلك العقبة.

اذن تتحدد قابلية العقل او عدم قابليته، عن طريق العقل ايضاً. فالعقل حاكم لا يُنحّى قط، ولا يقبل أي لون من الوان التعطيل والتوقيف. كما انه يتمتع بالقابلية حتى على الخروج من نفسه، فيشاهد نفسه بنفسه.

واذا كان باستطاعة العقل التساؤل عن نفسه، فباستطاعته أيضاً ان يتساءل كجزء عن كله أيضاً. ومشكل الدور الذي استند اليه ابو يعقوب السجستاني وألقى من خلاله العقل في هوّة التعطيل، مشكل منطقي، كما يُعد مانعاً من وجهة نظر

نظرية المعرفة. غير ان العقل ـ فضلاً عن جانبه المعرفي ـ لديه جانب وجودي ايضاً، لذلك باستطاعته من خلال السعي والمثابرة التخلص من هذا المشكل، والاستمرار في طريقه بنشاط.

ومع ذلك لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان هذا المفكر الاسماعيلي ـ عدا في مسألة تنزيه الله ـ يولي لهذا الجوهر الشريف أهمية كبيرة ويعترف بما لديه من نفوذ واسع. فنراه في الينبوع السادس عشر من كتاب «الينابيع»، يتحدث عن ابداع العقل لكثير من القوى. وحينما يتحدث عن هذه القوى الكثيرة لا يشير الى ما هو مستفاد من المعنى اللغوي والظاهري لهذه الكلمة، بل يقصد بالقوى التي يبدعها العقل، سلسلة من الحقائق والكمالات التي ترافق العقل دائماً ولا تنفصم عنه قط، وهي كما يلي:

١ ـ الدهر.

٢ ـ الحق.

٣ ـ السرور.

٤ ـ البرهان.

٥ ـ الحياة.

٦ ـ الكمال.

٧ ـ الغيبة.

والدهر هو الشيء الذي يمتد بالعقل ولا ينفصل عنه. فالعقل الذي يكتسبه الانسان وبه يدرك المعقول يمتد مع ما يدعى بالدهر المعقول. ومن هنا نفهم ان الدهر المطلق وضمن كونه أمراً ابداعياً من وجهة نظر السجستاني، يرافق العقل دائماً، ويستمر به.

ويعد السجستاني في طليعة الذين استخدموا اصطلاح «الدهر» في آثارهم، وقد اعتبره ملازماً للعقل والمعقول دائماً.

وأكد الكثيرون من بعده على هذا الاصطلاح لاسيما المحقق الداماد (الميرداماد)،

الذي استخدمه في حل بعض المسائل.

الدهر من وجهة نظر الميرداماد عبارة عن باطن الزمـان، ومـلكوت الوقت. ولذلك لا يمكن الوقوف على معناه إلّا عن طريق العقل.

وما قيل بشأن الدهر، قيل بشأن الكمـالات الاخـرى، اي الحـق، والسرور، والبرهان، والحياة، والكمال، والغيبة، لأن هذه الامور ترافق العقل دائماً، ولا يظهر العقل ـ هذا الجوهر الشريف ـ بدونها.

ما يمكن ان يثير التساؤل هو عنصر «الغيبة»، اذ قد يقول البـعض: مـا هـي الغيبة؟ وكيف يمكن عدها من الكمالات التي يبتدعها العقل؟

لو التفتنا الى العقل الجزئي الاكتسابي لأدركنا ان هذا العقل حينما يحيط بمعقول من المعقولات، فانه يعد عين التحقق والوجود في ذات الوقت الذي يغيب فيه عن عالم الحس والمحسوسات. ولذلك يمكن القول بأن الغيبة بهذا المعنى مرافقة للعقل وممتدة معه.

هذا النمط من التفكير دفع بأبي يعقوب الى الابتعاد عن غير العقليين في مسألة المعاد والأجر الاخروي. فهو يعتبر الأجر الاخروي نوعاً من العلم، لأنه نوع من الحصول على اللذة؛ واللذات الحسية عابرة وسريعة. واللذة الوحيدة التي لا تنتهي ولا يطرأ عليها الفساد، هي لذة العلم، التي تناسب عالم البقاء.

ويستند السجستاني في فكرته هذه بآية من القرآن الكريم تقول: ﴿أُكُلُها دائمٌ وظلُّها وتلك عُقبى الذين اتقوا﴾[1].

ويشير السجستاني الى الأمر التالي أيضاً وهو أن اللذات الحسية لا تتحقق في موضع واحد، وانما باستطاعة كل منها ان تتحقق بطريق لا تتحقق منه اللـذات الاخرى. فما يحصل للانسان عن طريق حاسة البصر لا يحصل له عن طريق سائر الحواس. وما يحصل له عن طريق حاسة السمع لا يحـصل له عن طريق حاسة

(١) الرعد، ٣٥.

البصر وسائر الحواس.

غير ان اللذات التي تحصل للانسان عن طريق العلم، ليست بهذا الشكل، لأنه بمقدوره ان يحصل على شتى انواع اللذة عن طريق العلم من جهة واحدة لا من جهات متعددة.

اذن فأجر الانسان في عالم البقاء، عبارة عن علم ومعرفة، ولذلك فهو يختلف عن تلك الاشياء التي تعد اموراً حسية عابرة سريعة الفساد.

مضافاً الى ذلك لابد من الالتفات الى الحقيقة التالية وهي ان العلم ليس لا يقبل الفساد فحسب، وانما هو في حالة تكامل وتعال ايضاً، بينما تعاني الامور الحسية من النقص باستمرار حتى تنتهي الى العدم[1].

ويؤشر السجستاني في الينبوع التاسع والعشرين من كتاب «الينابيع» على ملاحظة اخرى مهمة وهي عدم تساوي أهل الآخرة وكذلك أهل الدنيا في الحصول على الأجر والالتذاذ بمختلف اللذات. غير ان عدم التساوي او التباين هذا يظهر في الدنيا ولا يظهر في الآخرة.

وما يؤكد على ظهور هذا التباين في الدنيا هو حالة الحسد التي تظهر عند المحرومين من اللذات او اصحاب النصيب القليل منها ازاء المتنعمين فيها. ويؤدي هذا الحسد الى قلة انتفاع الحاسدين حتى باللذات التي لديهم.

اما في عالم الآخرة فالوضع ليس بهذه الصورة، حيث لا تتضح هناك اللذات التي يحصل عليها الأشخاص والثواب الذي يكون من نصيبهم. والذي لديه نصيب قليل من هذه اللذات يجهل النصيب الكبير الذي لدى غيره، بل قد يتصور أصحاب النصيب القليل بأن ما حصلوا عليه يفوق ما حصل عليه غيرهم. ولذلك تنعدم حالة الحسد.

طبعاً، اولئك الذين لديهم درجات أعلى ولذات اكبر، على علم بلذات من هم

---

(١) نفس المصدر، ص ٦٦ ـ ٦٧.

ادنى درجة منهم، وهذا ما يدفعهم لادراك الزيادة التي أفاضها الله عليهم من رحمته قياساً الى من هم دونهم.

ما يتحقق لأهل السعادة في عالم الآخرة، يتحقق في هذا العالم ايضاً لأهل العلم، حيث يوجد تفاوت في الدرجة بين أهل العلم. غير ان الذي لديه نصيب اقل من العلم لا علم له بالدرجات العلمية التي لدى أصحاب العلم الاكثر. في حين يعلم الذي لديه نصيب اكبر من العلم بالدرجات العلمية التي لمن لديه نصيب اقل.

ولابد من التنويه الى ان فكرة السجستاني حول نعم أهل الآخرة ولذاتهم، منعكسة في آثار فيلسوف القرن الحادي عشر الهجري، أي صدر المتألهين الشيرازي. ومن هنا يمكن ان ندرك بأن هذا الفيلسوف الكبير على علم بآثار السجستاني وسائر المفكرين الاسماعيليين. ولكن لابد من الالتفات الى الحقيقة التالية ايضاً وهي ان ما أضافه صدر المتألهين لهذه الفكرة والأبواب الجديدة التي فتحها ضمن هذا الاطار، لا يمكن أن يقاس به ما جاء في الآثار الاخرى.

صدر المتألهين ليس قد توصل الى اصول ومبادئ جديدة على صعيد حل مسائل الالهيات فحسب، وانما استطاع ان يتدارك كثيراً من النواقص والعيوب الفكرية الملاحظة في آثار الآخرين.

فأبويعقوب السجستاني يؤمن بالمعاد الروحاني فقط لعجزه عن اثبات المعاد الجسماني. غير ان صدر المتألهين سعى لاثبات المعاد الجسماني بنحو معقول.

السجستاني لم يرفض المعاد الجسماني فحسب، وانما تعرض للإشكال في علم الله السابق ـ اي علمه تعالى قبل الخلق ـ وصرف النظر عن اثباته.

انبرى في الينبوع الثالث والثلاثين من كتاب «الينابيع» لاستعراض هذه المسألة معبراً عن رفضه للعلم قبل الخلق والابداع. اي انه انكر علم الله الحصولي وقال بعدم تحقق الصورة العلمية لهذا العالم لدى الخالق قبل خلق العالم. ولكن بما انه لم يتحدث عن علم آخر بامكانه ان يحل محل العلم الحصولي، فلابد من الاعتراف بأنه يرفض علم الله السابق للخلق أيضاً. السجستاني يعلم جيداً بأن الخالق اذا لم

يكن لديه علم بما يريد ان يخلقه، عد هذا نقصاً. لكنه يرى ان هذا الكلام يصدق على الانسان فقط، لأن الانسان اذا ما اراد ان يصنع شيئاً ولم يكن لديه علم بكيفية تحققه، عد عمله ناقصاً، ولن يؤدي الى النتيجة المطلوبة.

ويستند السجستاني في هذه الفكرة الى أحد اصوله الفكرية فيقول بأن السبب في ضرورة علم الانسان بالأثر قبل صنعه لأنه غير قادر على ان يأتي بالشيء من العدم الى الوجود، وهذا هو ذات ما يعبّر عنه بالعجز البشري.

اما بالنسبة لله تعالى فالأمر يختلف تماماً لأنه تعالى لا يخلق من شيء وانما يبدع. اي ان هذا الابداع غير مسبوق بمادة ولا مدة قط. اي ان الله تعالى لا يأتي بعالم الابداع والخلقة من شيء ما، اما الانسان فانه حينما يريد ان يصنع شيئاً فانه يصنعه مما موجود حوله من أشياء.

السجستاني يعتمد على اصله الفكري حينما ينظر الى الاختلاف بين صنع الانسان وابداع الله تعالى، ولذلك يقول بضرورة توفر العلم لدى الانسان فيما يصنعه، لأن الصورة العلمية للمصنوع البشري متحققة قبل ذلك. أما الابداع الالهي فبما انه ليس من شيء، فلا ضرورة للعلم قبل الابداع والخلق.

هذا المفكر الاسماعيلي يرى ان ضرورة العلم في الصنع البشري تتصل بما عليه الانسان من عجز، لأنه عاجز عن ان يأتي بشيء ما من العدم، بينما ما يأتي به الله يأتي به من العدم ويخلقه لا من شيء. وتكمن في هذا الأمر بالذات قدرة الله المطلقة.

اذن فالله تعالى ليس بحاجة الى العلم فيما يبدعه ويخلقه، اذ لا يوجد شيء قبل الابداع كي يتعلق به علمه.

ولاثبات هذه الفكرة يقول السجستاني لو كانت صورة ما يريد الله ان يبتدعه معلومة قبل الابداع، فهي لا تخرج عن حالتين: اما شيء، او لا شيء. فاذا كانت هذه الصورة المعلومة، هي لا شيء، فكيف يمكن القبول بأن اللاشيء يوجب ترجيح شيء على شيء آخر؟ واذا كانت هذه الصورة المعلومة شيئاً، فانها لا

تخرج عن حالتين: اما ازلية بأزلية الله، او غير أزلية. فاذا كانت أزلية بأزلية الله فلماذا تؤثر حين الابداع فقط؟ واذا كانت غير أزلية فلابد من القبول بأن الله تعالى وقبل ان يبدع العالم أبدع صورته المعلومة. وفي مثل هذه الحال لابد من التساؤل: اذا كان ممكناً ابداع الصورة المعلومة بدون صورة معلومة قبلها، فلماذا لا يمكن ابداع العالم بدون صورة معلومة قبله؟

وبذلك يعد تحقق الصورة المعلومة للعالم قبل الابداع، أمراً فيه اشكال عقلي. واذا كان الأمر كذلك لابد ان نعترف بأن الله لم يخلق العالم من شيء، وتحقق حالة الابداع لا من شيء.

فهو يرى ـ وكما ذكرنا ـ بأن عجز الانسان هو الذي يوجب علمه بالصورة العلمية للأثر الذي يريد أن يصنعه. اما البارئ تعالى فبما انه لديه قدرة مطلقة، فلا يحتاج في ابداع العالم الى الصورة العلمية للعالم قبل ابداعه.

العارفون بالموازين العقلية والمنطقية يعلمون جيداً بهشاشة هذا الرأي الذي يتبناه السجستاني وكيف انه لا يقوم على أي أساس. فهذا المفكر العقلي قد اتخذ موقفاً في هذه المسألة خلافاً للعقل.

ولا نريد ان نخوض في هذه المسألة لأنها متشعبة وبحاجة الى بحث طويل، ولكن بودنا ان نتساءل:

لماذا يعد علم الانسان بالشيء الذي يريد أن يصنعه، عجزاً؟

ولماذا يوجب كمال البارئ تعالى ألا يكون لديه علم بمخلوقاته قبل ان يخلقها؟

الذي يعتبر العلم جزءاً من الكمالات، ليس باستطاعته الاجابة على هذا التساؤل اجابة صائبة.

السجستاني ومن اجل تأييد فكرته هذه، يستعين بتمثيل يبعث العجب عند أهل البصيرة. فهو يقول:

«الم تر الى أدنى المبدعات في الكلية وهي الطبيعة كيف تظهر الأشياء الطبيعية بقوتها الموهوبة لها من علتها من غير تصوير لها صورة علمية، بل قوتها الموهوبة

لها تضع كل شيء موضعه وتنزله منزله. كذلك نقول ان المبدع الذي هو كان ولا شيء معه أمره ابداع محض ولا تكون صورتها معلومة عنده»[١].

وهكذ نراه يقول مثلما ان اعمال الطبيعة غير مسبوقة بصورها العلمية رغم ما تتميز به من اتساق وصواب، كذلك الفعل الابداعي الالهي غير مسبوق بصورة علمية.

لابد من الالتفات الى ان نفي الصورة العلمية عن الله تعالى في اطار فعله الابداعي قد يكون كلاماً مبرراً، غير أن نفي الصورة العلمية عنه تعالى في اطار ما يُدعىٰ بالعلم الحصولي، لا يوجب نفي مطلق العلم قط.

السجستاني يسلب الصورة العلمية او العلم الحصولي عن الله تعالى، دون ان يشير الى سائر أنواع العلم الاخرى. ويبدو انه يحصر العلم ضمن اطار العلم الحصولي فقط.

ولابد من التنويه الى ان نفي علم الله السابق يستلزم الكثير من الاشكالات التي تنتهي الى سلب الحكمة.

القول بالتنزيه المطلق دفع أبا يعقوب السجستاني الى انكار علم الله السابق للابداع، والسير في طريق غير منطقي. فجميع الأديان الالهية تعتبر الكلام صفة من الصفات الالهية. ومن المسلم به ان الكلام لا يتحقق بدون علم.

في جميع الأديان الكبرى يعد الكلام اما مبدأ بدأ منه الخالق أمر الخلق، او واسطة عَبّر الخالق من خلاله عن وجوده. وكما تعد الكلمة مبدأ الوجود، تعد حاملة لأعظم قوة وجودية ايضاً.

ولابد من الاشارة ان لأبي يعقوب السجستاني العديد من الكتب العربية والفارسية، غير ان فيلسوفاً غربياً اخصائياً في الاسلام تربطني به رابطة

(١) نفس المصدر، ص ٧٧.

الصداقة[١]، أفضى الي قائلاً بأن كتاب «كشف المحجوب» ترجمه الى الفارسية مترجم مجهول، ولم يكتبه المؤلف بهذه اللغة مباشرة. والاستدلال الوحيد الذي استدل به هذا المفكر الغربي هو ورود عبارة «هكذا قال أبو يعقوب»!

ولا يخفى على أهل البصيرة ان هذا الاستدلال لا يمكن أن يدل على هذا الادعاء، اذا طالما لوحظت هذه العبارة في آثار السلف. بل وموجودة هذه العبارة حتى في كتاب «الينابيع» الذي الفه السجستاني باللغة العربية.

ويدعي ايضاً أحد كبار أساتذة الأدب الفارسي ان كلمة «جستار» الواردة في مطلع كل فصل من فصول كتاب «كشف المحجوب» لابد أن تقرأ بفتح الجيم، وهي ترجمة لكلمة «الينبوع» العربية، بدلاً من ضم الجيم.

وسواء كانت هذه الكلمة مضمومة أو مفتوحة الجيم، فمن المؤكد ان كتاب «كشف المحجوب» ليس ترجمة لكتاب «الينابيع»، وانما هو مصنف مستقل.

---

(١) هو البروفسور هرمان لندلت، الذي يقيم حالياً في سويسرا، وله دراسات في الآثار الاسماعيلية.

١٢
الشعر والشعور في آثار ناصر خسرو

ايران بلد كبير، كان مهداً للحكمة والمعارف الالهية طوال التـاريخ وتـربى في أحضانه الكثير من كبار المفكرين. والمفكرون الذين ظهروا في هذا البلد المترامي الأطراف خلفوا آثاراً قيمة وعميقة في الشعر والنثر، لم يحظ بعضها بما يستحق من الاهتمام حتى يومنا هذا.

وينبغي القول بتأسف ان بعض آثار هؤلاء المفكرين ورغم ما تمتاز به من قيمة وأهمية لم تخرج الى عالم الطبع حتى اليوم الأمر الذي أسدل عليها ستار النسيان.

ومعظم مفكري هذا البلد، كتبوا آثارهم باللغتين الفارسية والعربية وكشـفوا عن قدرتهم البالغة على الكتابة باللغتين.

معظم ما هو مؤلف باللغة الفارسية، مكتوب بلغة الشعر. فالشعر في ثقافة هذا البلد ذو دائرة واسعة جداً. وعبر عدد كبير مـن الفـضلاء وأهـل المـعرفة عـن أفكارهم العميقة وآرائهم البديعة في قالب الغزل والقصيدة وسائر انماط الشـعر الفارسي.

ولو ادعى أحد ان الشعر في ايران او الثقافة الايرانية الاسلامية يختلف عن معنى الشعر في الثقافات الاخرى، لما كان ادعاؤه بعيداً عن الحقيقة.

ولسنا بصدد التحدث عن مختلف أنواع الشعر الفارسي، وانما نريد ان نقول بأن شعر شخصيات كناصر خسرو القبادياني، والمولوي البلخي (جلال الدين الرومي)، والفردوسي، وسعدي، وحافظ الشيرازي، غير الشعر الذي يكشف عن مجرد العواطف الأولية والمشاعر البسيطة.

يعتقد البعض ان الشعر، هو لغة البشرية الأم. ويريدون بهذه العبارة انه لا ينبغي البحث عن جذور الشعر في الامور العينية للحياة او بما هو متصل في المسائل العقلية والمنطقية، بل يعتقدون ان جذور الشعر نابعة من القوة الابتدائية للعواطف والمشاعر البسيطة والانسان الاول.

بتعبير آخر: ثمة عدد كبير من الناس يعتقد بوجود تفاوت بين الكيفية الشعرية للغة وبين كيفيتها المنطقية، ويرى ان الثغرة القائمة بين هاتين الكيفيتين لا يمكن ردمها قط؛ لأن اللغة في مرحلة الشعر نوع من الاستعداد الذهني الذي يستخدمه الانسان من أجل اظهار ردود الفعل التخيلية والعاطفية او الهيجانية في مقابل التجارب المباشرة او المشاهدات الباطنية.

الذين يأخذون بهذه الفكرة يؤمنون بأن ما يدركه الانسان الابتدائي من محيطه بدون تدخل المقدمات العقلية والمنطقية ويصنع منه اسطورة، يمثل ينبوع اللغة الشعرية. لذلك يعد ما ينعكس في لغة الشعر نوعاً من الفكر الذي يسبق المنطق والذي يمكن تسميته بالفكر الأسطوري، اذ لا يوجد في هذا النوع من الفكر الذي يتصل بدائرة الأسطورة أي مانع عقلي ومنطقي، ومن الممكن ان يتحقق كل حدث.

طبعاً ثمة من يؤكد على الفكرة التالية وهي ان الانسان الابتدائي قد تخلى في مرحلة من حياته عن الفكر الاسطوري، وأقبل على الفكر المنطقي. فاذا كان هذا الكلام صحيحاً فلابد من الاعتراف بأن الفكر المنطقي ليس سوى صورة متحولة ومتطورة للفكر الأسطوري.

ومع هذا يعتقد أصحاب هذه النظرية ان ظهور الفكر المنطقي في الانسان، لم يعمل على استئصال جذور الفكر الأسطوري، وانما أخذ هذا الفكر يظهر في مختلف شؤون الحياة بصور مختلفة عديدة. والدليل على هذا الأمر هو ان الأفكار الاسطورية، ذات صلة بخيال الانسان وعواطفه. ومادام الانسان على صلة بالخيال والعواطف، يبقى على علاقة بالفكر الأسطوري أيضاً.

ومن الجدير بالذكر هو ان ما أشرنا اليه الى الآن لا ينطبق على كثير من شعراء الفارسية ممن يحسبون على ثقافة ايران الاسلامية، اذ نعرف بين كبار شعراء ايران من يتصفون بأنواع الهيجانات والعواطف والأحاسيس الانسانية، وقد بلغوا في نفس الوقت ذروة التعالي في آفاق عالم المعاني.

ففي شعر المولوي البلخي (جلال الدين الرومي) لا نلاحظ العواطف والأحاسيس والهيجانات الانسانية فقط، بل ان ما أورده في قالب الشعر، يمثل لب لباب العقل وجوهر المعنى والدراية.

ولم يكن كبار شعراء الفارسية بشكل واحد او على وتيرة واحدة، بل كان لكل شاعر ـ فضلاً عن اسلوبه الخاص ـ عالم مشاهدة خاص ومتميز عن غيره.

الشعراء الباحثون عن عالم المعنى ورغم تقارب البعض من البعض الآخر في بعض الجهات والوجوه، يبتعد بعضهم عن البعض الآخر في كثير من الجهات الاخرى. وقد يمتد الفاصل بين شعرين الى درجة بحيث يبدوان وكأنهما يتحدثان بلغتين مختلفتين.

فاذا كان القالب الغزلي[١] لشعر حافظ يطفح بالحماس والوجد والجاذبة فضلاً عن عمق المعاني، فقلما نلاحظ ذلك في القالب الغزلي لشعر ناصر خسرو القبادياني.

---

(١) قالب الغزل في الشعر الفارسي، قالب وجداني لا يقل عدد أبياته عن سبعة ولا يزيد عن خمسة عشر، وعادة ما يشير فيه الشاعر الى تخلصه، اما القصيدة فيزيد عدد ابياتها عن ذلك ولا يتخلص فيها الشاعر، فضلاً عن بعض التمايزات الاخرى. (المعرّب).

فهذا المفكر الكبير ـ اي ناصر خسرو ـ الذي يتميز بقريحة شعرية كبيرة وقابلية على البيان وذوق شعري رائع وانسجام في الكلام، لم تكن لديه الفة بقالب الغزل، وكان يحاول الابتعاد عنه ما أمكن. ففي ديوانه الشعري المؤلف من آلاف الأبيات، لم يقترب من الاسلوب الغزلي، وانما اقبل على القصيدة في معظم الأحيان. وقد عبر عن عدم احتفائه بالقالب الغزلي في كثير من أبياته الشعرية.

كان ناصر خسرو ينزع نحو العقل كثيراً ويسعى للتحدث بلغة العقل. لذلك نراه يتحدث عن العقل والعلم اكثر من تحدثه عن الحب والعواطف والمدح، ويهتم بقضايا الحكمة والفلسفة والتساؤل عن الامور والمجريات.

المهتمون بالعقل والقضايا العقلية والساعون لدراسة شؤون العالم وحوداث الوجود كما هي متحققة في الواقع، أقرب الى الواقعية وأبعد عن الأوهام والتخيلات.

ويعد ناصر خسرو من اولئك الثابتين في عقائدهم الدينية والراسخين في مسلكهم الخاص. لكننا نراه يقترب في بعض الأحيان من أفكار الحكيم عمر الخيام مؤشراً على نقاط ضعف الانسان وسلبياته من خلال الواقع.

ناصر خسرو يعلم جيداً ان الانسان ورغم القوى والطاقات الكامنة التي لديه، يواجه الكثير من النواقص ويعاني من كثير من السلبيات. لذلك نراه ومثل أي انسان آخر يخاف من الموت، ولم يستطع ان يكتم الخوف من هذا الحدث المرعب وتحدث عنه في كثير من شعره.

ناصر خسرو وبما أنه مفكر عميق النظر، كان يعلم جيداً ان الشمس والقمر وسائر الأجرام والكواكب، غير خالدة، لكنه حينما يتحدث في شعره عن خلودها، انما يقصد ان مدة بقائها اطول بكثير من مدة بقاء الانسان، بل ان مدة بقاء الانسان القصيرة لا تقاس بطول مدة بقائها، ولذلك تبدو وكأنها خالدة وباقية.

بتعبير آخر أشار ناصر خسرو من خلال شعره الى ان حياة الانسان بالقياس الى طول عمر هذه الموجودات ليس سوى لحظة عابرة.

اضف الى ذلك ان الانفصال عن الأحباب وفراق الأودّاء والخلان حين الموت، يضاعف من صعوبة هذا الحدث، ويدخل الرعب الى قلب الانسان لاسيما اذا كان عاطفياً وذا احساس مرهف.

لذلك لا يجب عد نظرية هذا المفكر على صعيد خلود النفس الناطقة متناقضة مع خوفه من الموت.

ناصر خسرو وفضلاً عن كونه شاعراً قديراً في عالم الأدب الفارسي، يعد كذلك مفكراً بارزاً في عالم العقل والفكر ودراسة قضايا الفلسفة والحكمة.

صحيح ان ناصر خسرو لم يكن فيلسوفاً بالمعنى المصطلح لهذه الكلمة، ولم يكن متكلماً رسمياً من نوع متكلمي الأشعرية او المعتزلة، إلّا انه بلا شك من أشد أنصار العقل.

ناصر خسرو، فضلاً عن معرفته الكاملة بالقضايا الفلسفية، كان على علم كامل ايضاً بالمواقف الفكرية للمتكلمين من مختلف المذاهب والنحل.

أفكاره العميقة وتفاسيره وتأويله للآيات والروايات في شتى المسائل الدينية، لم تنعكس في شعره فحسب، وانما أثارها ايضاً في كتبه ايضاً مثل: وجه الدين، وجامع الحكمتين، وزاد المسافر. وهناك كتب اخرى منسوبة له مثل: بستان العقول، وخوان الاخوان، و«گشايش ورهايش».

وقد اختار ناصر خسرو اسم كتابه «زاد المسافر»، من الآية القرآنية التالية: ﴿وتزودوا فان خير الزاد التقوى﴾[1]. ويقول ناصر خسرو في هذا المضمار:

حينما يوصي البارئ تعالى بالتزود، فثمة أمر خاف في هذا الأمر الالهي لابد من الالتفات اليه وهو: انكم مسافرون، ولابد للمسافر ان يحمل معه متاع السفر[2].

ويوحي اسم «زاد المسافر» بأن ما جاء في هذا الكتاب عبارة عن زاد لابد

---

(١) البقرة، ١٩٧.

(٢) زاد المسافر، ص ٣.

للانسان المسافر دائماً من التزود به خلال طريقه الطويل المتعرج الملتوي بدءاً بالمبدأ وانتهاءً بالمنتهى.

ومن ينظر الى موضوعات هذا الكتاب كزاد لطريقه الطويل من المبدأ والى المقصد، فلابد ان يعتبر التفكير والتأمل نوعاً من العبادة. وقد اكد ناصر خسرو في كتابه «جامع الحكمتين» على هذا الأمر وأوصى بطريق العقل.

وقد أسمى هذا الكتاب الآخر بـ «جامع الحكمتين» لاعتقاده بامكانية التوفيق بين الحكمة الدينية والحكمة الفلسفية، من أجل تخليص الدين وتنقيته من الأوهام والخيالات. ولذلك يقول هذا المفكر الاسماعيلي بأنه لا يجد في هذا العالم من بمقدوره ان يوفق بين العلوم الدينية والبراهين العقلية للحصول على نتائج مطلوبة، وذلك لأن الفلاسفة ينظرون الى علماء الدين بعين الاحتقار من جهة، ولأن علماء الدين يكفّرون الفلاسفة ويعتبرونهم خارجين عن طريق الحقيقة من جهة اخرى.

ويقول ناصر خسرو ان محصلة هذا الصراع بين الجانبين هو الحاق الضرر بالدين والفلسفة معاً، ولذلك لا يوجد كتاب في علة الخلقة، وذيوع الجهل والأوهام بدلاً من ذلك. ويؤكد على ان علم الخلقة والبحث عن العلل والأسباب، من اختصاص الفلسفة، إلّا انها في ذات الوقت امور لا تتعارض مع علم الدين[١].

ولاشك في أن شخصية مثل ناصر خسرو تتمتع بالعواطف والأحاسيس الشعرية، وتنزع في ذات الوقت نحو العقل بشدة، ليس باستطاعتها ان تنسجم مع عامة الناس. ولذلك يعبر في شعره عن هروبه منهم، ويصف الجهلاء من الناس بالأبقار والحمير.

لابد من الفات النظر الى ان احترام عامة الناس ومراعاة الأدب في التعامل معهم او التحدث عنهم، مسؤولية أخلاقية لا ينبغي التجرد عنها. ومع ذلك لا ينبغي تجاهل الحقيقة التالية وهي ان الناس ورغم كونهم نوعاً واحداً ويتمتعون

---

(١) ناصر خسرو، جامع الحكمتين، تصحيح هنري كوربن والدكتور معين، ص ١٦.

ظاهرياً بحقوق متساوية، لكنهم يختلفون من حيث الباطن ولا يمكن عدهم متساوين قط. وقد يكون مستوى الاختلاف بين انسان وآخر كبيراً جداً وعميقاً بحيث لا يرقى اليه اي مستوى آخر من الاختلاف في العالم.

الفاصل بين فرد وآخر بحسب مقام الباطن قد يكون بمقدار الفاصل بين الشيطان والملاك. فالفاصل بين العالم والجاهل من الوضوح بحيث تساءل عنه القرآن الكريم في صيغة الاستفهام الاستنكاري: «قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون».

ان ابتعاد أهل العقل والعلم عن الجهلاء والحمق ليس نمطاً من السلوك خاصاً بناصر خسرو، بل هو سلوك ممارس منذ القدم ومنعكس في آثار المفكرين النثرية والشعرية.

ورغم ذلك فقد تطرف ناصر خسرو على هذا الصعيد واستخدم الكلمات اللاسعة، والممعنة في الاهانة، والخارجة عن المستوى المتعارف. لذلك لا يستبعد أنه كان يريد أشخاصاً معينين لقي منهم الجفاء والأذى. لأن هذا المفكر أمضى فترة طويلة من حياته في الغربة والمحنة والألم. ولذلك لم يقتصر على توجيه مثل هذه الكلمات القاسية لجهلاء عصره، بل تشم من كلماته رائحة الغرور أيضاً.

فنراه في بعض شعره وضمن تحدثه عن جسمه المتآكل الذي لا يراه الآخرون، يصف كلامه بالشمس الساطعة التي تضيء كل شيء. ويعبر عن وادي «يمغان» ـ الذي يغترب فيه ـ بأنه مركز العلم وبؤرة العقل والحكمة لأنه انشد الكثير من شعره فيه.

ناصر خسرو لم يكن يهدف من تقريعه للجهلاء وانتقاده اللاذع لهم، الحاق الأذى بالآخرين، وانما يريد التأشير على الحقيقة التالية وهي ان الجهلاء من الناس يعملون على حجب الحقائق، الأمر الذي يؤدي الى ظهور الكثير من المخاطر والآفات الاجتماعية والتاريخية.

رغم الكلمات الجارحة التي يطلقها هذا المفكر الاسماعيلي في بعض الأحيان،

يعتقد ان ما يقوله قائم على اساس نوع من المصلحة هادفاً من وراء ذلك خير الانسان ورضا الله.

ونلاحظه في بعض شعره ملتزماً بكثير من القيود والالزامات رغم انه ذو طبع شعري، ومن الصعب تقييد الطبع الشعري. ويتحدث كذلك بصراحة بأنه يتوقف عن العمل وينقطع عن الكلام في الأشياء التي يعلم أنه لا يعلمها. ولاشك في ان المرء حينما يتقيد في الكلام ويشعر بالمسؤولية، يتجنب الكلام الجزاف، او امتداح من لا يستحق المدح.

ناصر خسرو وانطلاقاً من شخصيته الحكيمة، لم يمتدح أحداً، ولم ينظم الشعر إلّا من اجل نشر الفكر وتسليط الضوء على الحقيقة. ولذلك كان يفتخر بأنه لم يمدح أحداً.

فالذي يشيد بالعقل خلال آثاره المنظومة والمنثورة ويعتقد بأن جوهرة العقل تمثل أعلى ما لدى الانسان في الوجود، كيف باستطاعته ان يمتدح أناساً واقعين في أسر الأكل والنوم والشهوات والأهواء النفسية؟

لم يكن ناصر خسرو على استعداد لنثر أشعاره التي يعبر عنها بالدرر فوق رؤوس من يشبههم من حيث الطبع بالخنازير؟ وكيف يبيع بضاعته الحكيمة بالذهب المزور؟ فهو يعلم ان صفقةً كهذه، خاسرة من الأساس. ومن يفعل مثل هذا الفعل يكن قد باع العالي بالداني، وسقط في وادي الفساد والهلاك.

ولم يقتصر ناصر خسرو على استخدام قالب القصيدة في التعبير عن أفكاره الفلسفية والدينية فحسب، وانما استخدم هذا القالب ايضاً للرد على كثير من التساؤلات الفلسفية والدينية التي طرحها الآخرون. فلأبي الهيثم ـ وهو مفكر اسماعيلي ايضاً ـ قصيدة شعرية أثار فيها العديد من التساؤلات الفلسفية والدينية.

وهبّ ناصر خسرو للرد عليها في كتاب «جامع الحكمتين». بل كانت تلك التساؤلات بمثابة دافع دفعه لتأليف هذا الكتاب.

يقول ناصر خسرو بأن قصيدة أبي الهيثم تتألف من ٨٢ بيتاً وتضم ٩١ سؤالاً

فلسفياً ومنطقياً وطبيعياً ونحوياً ودينياً وتأويلياً[1]. وقد شُرحت هذه القصيدة من قبل تلميذ ابي الهيثم، إلّا ان عدد الأبيات التي شرحها كان ٨٩ بيتاً.

التساؤلات التي وردت في هذه القصيدة ذات طابع فلسفي وديني في الغالب، وعكست النمط الفكري الاسماعيلي.

المفكرون الاسماعيليون وضمن معرفتهم بالآثار الفلسفية لعصرهم، كان يفصلهم فاصل في بعض الأحيان عن المواقف الفكرية والفلسفية لكبار فلاسفة العالم الاسلامي كالفارابي وابن سينا.

في آثار الفلاسفة المسلمين تقسّم العلة الى أربعة اقسام:

١ ـ علة فاعلية.

٢ ـ علة غائية.

٣ ـ علة صورية.

٤ ـ علة مادية.

وتعد العلتان الفاعلية والغائية من علل الوجود، والعلتان المادية والصورية من علل الماهية.

غير ان ناصر خسرو يتحدث عن خمس علل، حيث يضيف «العلة الآلية» الى العلل الأربع السابقة.

وينسب القول بخمس علل الى الفلاسفة. ويقول بأن حكماء الدين يقولون بسبع علل لظهور الأمر الحادث، مضيفين الى العلل الخمس السابقة، العلتين المكانية والزمانية[2].

ويرجح ناصر خسرو نظرية العلل السبع مستعيناً في ذلك بالكواكب السبعة والأفلاك السبعة.

---

(١) نفس المصدر، ص ٣١٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٩.

والحقيقة هي ان العدد (٧) يحظى بقدسية خاصة عند الاسماعيلية، وفي مثل هذه الحالات تلعب الافتراضات الذهنية المسبقة دوراً جديراً بالملاحظة، وبمقدورها ان تؤثر تأثيراً كبيراً على ذهن المفكر.

ناصر خسرو ومثل معظم الحكماء يعتقد ان العلة الغائية اشرف العلل. ولذلك اعتبر العلة الغائية من كتابه هي ايصال العلم الى اولئك الذين لديهم الاستعداد للتعلم.

يعتقد ناصر خسرو ان جهل الانسان، ظلم ليس هناك ظلم اوضح منه[1]. لذلك اذا كان العدل يعني رفع الظلم عن المظلومين، ينبغي القول بأن ايصال العلم للجهلاء، من أعظم العدل.

وعلى أساس ما ذهب اليه ناصر خسرو يمكن القول بأن اولئك الذين يسعون لابقاء الآخرين في الجهل، هم أبشع الظلمة في التاريخ.

ويقول ناصر خسرو أيضاً بأن الذين يمنعون الناس عن طرح التساؤلات في موضوع الخلقة، انما يرجحون الجهل على العلم، ويعملون على ابقاء الناس رازحين في أغلال الجهل.

ناصر خسرو يرى ان النفس الناطقة باحثة بطبيعتها، وتتساءل باستمرار عن حقائق الامور. وعلى اساس هذا البحث والتفكر الذي عليه النفس استحقت الخطاب الالهي. وقد ورد في القرآن الكريم: «وعلّم آدم الأسماء كلّها»[2].

في تفسير هذه الآية، اكد ناصر خسرو على أن المراد بكلمة «الأسماء»، ليس الأسماء الظاهرية واللفظية للأشياء، وذلك لاختلاف الالفاظ الموضوعة لمعنى معين باختلاف اللغات، ولذلك ليس بالمستطاع الادعاء لو ان شخصاً تعلم بعض هذه الألفاظ في قالب لغة معينة، هو افضل من الشخص الذي يتعلم الفاظاً اخرى في

---

(١) نفس المصدر، ص ٨.

(٢) البقرة، ٣١.

قالب لغة اخرى. لذلك لا يعد تعلم اللفظ ـ من حيث هو لفظ ـ معياراً للفضيلة. هذا في حين اعتبر الله تعالى تعليم الأسماء لآدم معياراً لأفضليته على الملائكة. وهذا يعني ان المراد بتعليم الاسماء تعليم معاني الامور وحقائقها[١].

ناصر خسرو كمفكر اسماعيلي يؤمن ايماناً عميقاً بالأسلوب التأويلي ولا يكتفي بظاهر النصوص. فقد تحدث مثلاً بطريقة تأويلية عن الطوفان الذي أصاب قوم نوح مفسراً هذا الطوفان، بطوفان الجهل والفتنة. ونحا هذا المنحى التأويلي ايضاً مع قوم عاد وثمود واصحاب الرس، ولم يعتبر الهلاك الذي حل بهم هلاكاً جسمياً، وانما هلكوا بالجهل والضلال. اي ان جهلهم عين هلاكهم.

ويستدل هذا المفكر الاسماعيلي فيما يذهب اليه بهذا الشأن بالاستدلال التالي:

مما لا شك فيه ان أنبياء هؤلاء الأقوام والرسل قد ماتوا ودفنت أجسامهم في التراب ولم يحظ هود وشعيب وصالح وغيرهم بحياة خالدة، وانما مات كل منهم في أجله. وعليه اذا كان هلاك هؤلاء الأقوام هلاكاً جسمياً واذا كان موتهم موتاً بدنياً، لما كان هناك تفاوت بين الأنبياء وهؤلاء الأقوام، في حين ان الأمر ليس هكذا، وقد نسب الله الهلاك الى هؤلاء ولم ينسبه الى الأنبياء[٢].

هذا النمط من التفكير هو الذي دفع بناصر خسرو الى اعتبار الحكمة افضل من الحق، ونقل ضمن هذا الاطار الحكاية التالية:

سئل الناصر لدين الله: هل الحكمة أفضل ام الحق؟

قال: الحكمة أفضل من الحق، لأن الحق حق بالحكمة. فالحق يرفع الشبهة، والحكمة العملية تصدر عن العلم. وحين لا يصدر العمل عن العلم، لا تتحقق الحكمة[٣].

ولابد من الالتفات الى ان كلمة «الحق»، لها معنى خاص في اصطلاح

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٨.

(٣) نفس المصدر، ص ١١٤.

الاسماعيليين، مستخرجين هذا المعنى من القرآن الكريم: ﴿ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون﴾[١].

وقال المفكرون الاسماعيليون في تفسير هذه الآية: الحق لا يتحقق إلّا حينما يرتفع الخطأ. والخطأ لا يرتفع إلّا حينما يحكم طريق التأويل، والتأويل هو عودة الكلام الى أصله.

وبذلك يعتبر التأويل هو الحق، والحق هو التأويل. وبما ان الموجود الأول امر ابداعي متحد بالعقل، وبما ان العقل يؤيد أنبياء الله ورسله، فلابد ان يكون التأويل مؤيداً بالعقل ايضاً. وحينذاك ينسجم العقل مع كلام الأنبياء.

ويشبه ناصر خسرو في شعره الكلام بالبحر ويقول مثلما يحصل الغائص في أعماق البحر على الجواهر والأحجار الكريمة، كذلك الغائص في أعماق بحر الكلام يحصل على لآلئ التأويل وجواهره. فالتأويل يعيد الكلام الى أصله ويفتح بوجه الانسان باب علم المعنى.

ناصر خسرو يعتبر العلم منبعثاً من العقل. والعقل عبارة عن سلسلة من الاصول والمبادئ التي ينطلق المرء من خلالها الى أسرار العالم.

ويرى وقوع جميع امور العالم ـ روحانية كانت أم جسمانية ـ تحت سيطرة العلم. وكل ما يقع خارج اطار العلم، فلا يخلو الاعتقاد بوجوده من إشكال. والشيء الوحيد الذي لا يقع تحت سيطرة العلم هو الذات الالهية المقدسة.

ناصر خسرو ـ فضلاً عن اعتقاده بارتباط العلم بجوهر العقل ـ يعتقد كذلك ان السرور على اتصال بجوهر العقل ايضاً. ويستدل على ذلك بقوله: ان دوام السرور يعتمد على زوال الجهل، وزوال الجهل يعتمد على العلم. ومعنى هذا ان دوام السرور يعتمد على العلم؛ والعلم فعل العقل.

ويضيف ناصر خسرو بعد ذلك قائلاً ان الانسان هو الوحيد بين انواع

---

(١) المؤمنون، ٦٢.

الحيوانات الذي يتميز بالسرور والذي يعبر عنه بحالة الضحك. ولذلك عرّف بعض الفلاسفة الانسان بالحي الضاحك. واذا ما علمنا بأن الضحك أمارة السرور، فلابد من الاعتراف بالحقيقة التالية ايضاً وهي ان السرور منبعث من جوهر عقل الانسان[١].

وحينما يضيف ناصر خسرو قيد «الدوام» الى «السرور» فمعنى هذا ان السرور ليس حالة انفعالية عابرة وليس ظاهرة غير معقولة تظهر فجأة وتنتهي فجأة، لأن الدوام من افراز العلم، والعلم من آثار العقل.

ما ذهب اليه ناصر خسرو على هذا الصعيد جدير بالتأمل. ولكن قد يقال: اذا كان السرور متصلاً بالعقل، فلابد أن يكون الحزن متصلاً بالعقل ايضاً. واذا كان الضحك من ميزات الانسان التي يمتاز بها على الحيوان، فلابد أن يكون البكاء من ميزات الانسان ايضاً. أي لابد أن يصدق على الحزن والبكاء ما هو صادق على السرور والضحك، في حين لم يتحدث ناصر خسرو سوى عن السرور والضحك.

ذكرنا ان ناصر خسرو قد أجاب في كتاب «جامع الحكمتين» على تساؤلات ابي الهيثم والتي من بينها تساؤلات حول ثلاث قضايا أساسية هي: الدهر، والحق، والسرور. وقد استعرضنا على وجه الاجمال رأي هذا المفكر الاسماعيلي في الحق، والسرور. اما على صعيد «الدهر» فانه يعتبره بقاء الجوهر السرمدي. والجوهر السرمدي برأيه هو العقل الكلي والذي يعد الموجود الأول. وبذلك نفهم ان الدهر في افق العقل، والزمان في افق النفس الكلية.

بتعبير آخر: العقل علة الدهر، والنفس علة الزمان. والدهر زمان لا بداية له ولا نهاية ويمكن عده توقفاً مطلقاً وبقاءً محضاً.

وعلى هذا الضوء يتضح ان اصطلاح «الدهر» ودراسة معناه، أمر مثار في ايام ناصر خسرو وحتى قبل تلك الأيام. وكان الميرداماد متأثراً في هذه الفكرة

---

(١) نفس المصدر، ١١٧.

بأفكار المفكرين الذين سبقوه.

المطلعون على تاريخ الفلسفة الاسلامية يعلمون جيداً ان الميرداماد يتحدث في كتابه «القبسات» عن الحدوث الدهري، ويبحث مسألة «الدهر» بشكل مفصل غير انه يعتبر نفسه اول من قال بالحدوث الدهري للعالم ويرى انه لم يصل الى هذه الفكرة أحد من قبله. غير ان تحدث ناصر خسرو عن هذا الموضوع يكشف عن قدم هذا الاصطلاح ومعانيه، ولا يعد الميرداماد مبدعاً ولا مبتكراً في هذا المضمار، وان كانت الايضاحات التي قدمها قيمة ومهمة.

وفي شعر أبي الهيثم سؤال آخر على صلة بالتباين بين الأزل، والديمومة، والخلود. وحين اجابة ناصر خسرو على هذا السؤال اعتبر الديمومة افضل درجة من الأزلية مؤكداً خلال ذلك انه لولا العقل لما كان الدهر، ولولا النفس لما كانت الحركة، ولولا الحركة لما كان الزمان.

والأمر الجدير بالنظر هو اعتقاد ناصر خسرو بالزمان في افق النفس، وهي ذات الفكرة التي أثارها بعض كبار فلاسفة الغرب.

أبدى ناصر خسرو اهتماماً بالأزمان الثلاثة ـ اي الماضي والحال والمستقبل ـ وقال بأن من الممكن أن تنسب امور العالم الى أحد هذه الأزمنة، معبراً عن اعتقاده بأن العين آلة باستطاعتها رؤية الحال، والأذن آلة بامكانها ادراك الماضي، والفكر آلة تبحث في المستقبل وتتدبر في ادراك ما يمكن أن يأتي.

من الجدير بالذكر ان ناصر خسرو قد فتح للعقل حساباً مستقلاً ناسباً اليه ادراك عالم المبدعات[١].

وحينما يضع ناصر خسرو ادراك المبدعات ضمن دائرة عمل العقل، يشير الى هذه المسألة ايضاً وهي ان العقل أكمل الموجودات في العالم.

كما نراه يقول في تبويب آخر بأن الجسم ناقص في مقام المقايسة بالنفس، مثلما

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٥٤.

تعد النفس ناقصة في مقام المقايسة بالعقل. وعليه يعد كمال الجسم بالنفس وكمال النفس بالعقل.

ولاريب في ان الانسان موجود ذو نفس وعقل. وعليه فالانسان الكامل هو الانسان الذي يبلغ عقله ذروة الكمال. ولابد من الالتفات الى الأمر التالي ايضاً وهو ان العلم يمثل كمال النفس في مرحلة بلوغ العقل. والعلم لا ينتقل الى الانسان سوى عن طريق الكلام.

ويستنتج ناصر خسرو من جميع هذه المقدمات مايلي:

وبما أن كمال النفس الناطقة بالعقل، وكمال النفس العاقلة بالعلم، ونظراً لعدم تحقق العلم إلّا عن طريق الكلام، لابد من القول بأن كمال الانسان يعتمد على كلام البارئ تعالى، وكلام البارئ تعالى ينتقل بواسطة فرد من النوع الانساني الى سائر الناس[١].

ويضيف ناصر خسرو بعد ذلك بأن الذي يوصل كلام الله الى الناس لابد أن يكون قد بلغ درجة من الكمال بحيث يمكنه استقبال افاضة العقل الكلي بتمام استيعابه.

ومما يجدر ذكره ان كلمات ناصر خسرو ليست متناسقة ومنسجمة في جميع المواضع، ويلاحظ فيها حالات من اللاانسجام أحياناً.

وعلى أساس ما تمت الاشارة اليه يرى ناصر خسرو ان كمال النفس بالعقل، وكمال العقل بالعلم. لكنه يقول في موضع آخر من نفس الكتاب بأن العلم فعل العقل، ويعتبر مقام الفاعل افضل من مقام الفعل، والعالم افضل من المعلوم، معتقداً ان المدرِك يحيط بالمدرَك ولذلك لابد ان يكون اشرف منه[٢].

طبعاً كلامه هذا، رصين ومحكم، فبما أن العقل يدرك النفس، فلابد ان يكون

(١) نفس المصدر، ص ١٢٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٤٧.

اشرف منها. لكنه يعتبر في ذات الوقت العلم فعل العقل؛ والفعل ليس بمقدوره أن يكون بمستوى الفاعل. بينما نراه يذهب في موضع آخر للقول بأن كمال العقل بالعلم، والعلم لا ينتقل إلّا عن طريق الكلام.

وهكذا نلاحظ وجود حالة من عدم الانسجام بين هذين الكلامين. ولا يقتصر هذا اللا انسجام على هذه الحالة، بل يمتد الى الكثير من مواقفه الفكرية الاخرى.

فهذا المفكر يستند الى العقل في الكثير من آرائه، ويبرهن على انتمائه العقلي خلال العديد من مواقفه الفكرية. فنراه يقول بضرورة التساؤل عن كيفية أمر الخلق وعلته، ويصف عدم التساؤل بهذا الشأن، عاملاً يؤدي الى الجهل والجمود الفكري.

ولذلك نراه يعتبر اسلوب متكلمي المعتزلة على صعيد التوحيد، أكثر الأساليب رصانة وقوة، ويصفهم بأهل النظر. ورغم ذلك لم يكن وفياً للاستقلال العقلي في جميع مواقفه الفكرية، لاسيما حين افتائه بوجوب التقليد في أعظم المسائل الاعتقادية والعقلية، أي التوحيد.

ناصر خسرو يعتقد انه من الواجب على الناس التقليد في بداية الأمر كي يصلوا من خلال التقليد الى مرحلة التحقيق. ويبدو انه سلك هذا المسلك الخاطئ من أجل التصدي للمعتزلة.

ولا يخفى على أحد ان المعتزلة يرفضون التقليد في أصل التوحيد، ويؤكدون على العقل والاستدلال.

ويرى هذا الفريق انه لو جاز التقليد في اصول الدين، فلا يمكن لأحد حين وجود رأيين متعارضين ان يرجح أحدهما على الآخر. فتقليد الذي يقول ـ مثلاً ـ بقدم العالم يتمتع بنفس المستوى من الاعتبار الذي يتمتع به تقليد الذي يذهب الى حدوث العالم. فالذي يقلد في قدم العالم كالذي يقلد في حدوث العالم، لأن التقليد تقليد، ولا وجود للاستدلال فيه، وحينما لا يوجد الاستدلال، لا يوجد الترجيح

ايضاً.

ويرفض ناصر خسرو هذه الفكرة ويعتقد بوجوب التقليد في بادئ الامر لأنه ضروري من اجل بلوغ مرحلة البحث والتحقيق[١]. كما انه يعلم على صعيد آخر بأن الاسلوب اذا لم يكن عقلياً فانه مرفوض من قبل أهل النظر وأصحاب الفكر، لذلك حاول ان يشير الى ان ما دعاه المعتزلة بالتقليد، ليس تقليداً في حقيقة الأمر، وانما هو نوع من العادة والاستئناس بالاسلوب والطريقة.

ناصر خسرو يعتقد ان اولئك الذين يعتبرون العالم قديماً، لم يتوصلوا الى هذا الرأي عن طريق التقليد، بل ان شيئاً من الألفة والعادة دفع البعض للاعتقاد بهذه الفكرة. وقد حصلت هذه العادة عن طريق الاستئناس بأشخاص من قبيل الأب والام او اصحاب الوجه المحبوب في المجتمع[٢].

وهكذا نرى انه ومن أجل ان ينزه التقليد عن كل شائبة ومنقصة راح يفرق بينه وبين العادة معتبراً العادة امراً مذموماً، ومصوراً فكرة «قدم العالم» عادةً لا تقليداً. لكنه لم يحاول ان ينظر الى الجانب الآخر من القضية وهو ان الكثير من القائلين بحدوث العالم، متأثرون في رأيهم هذا بالعادة ايضاً.

اذن لو كان الرأي المتأثر بالعادة مذموماً، فلابد من اعتبار كلام القائلين بحدوث العالم مذموماً ايضاً مثل كلام القائلين بقدم العالم.

والحقيقة هي ان ناصر خسرو حينما يعبر عما يراه المتكلمون المعتزليون تقليداً، بالعادة، لا يستطيع ان يكتم حالة التضارب واللا انسجام في افكاره. فالعادة في الواقع أثر من آثار التقليد.

فالذين يتعاملون مع القضايا من خلال البحث والتحقيق، ويزنون الامور بميزان العقل، يبتعدون عن العادة لأن عمل العقل هو دارسة الامور ونقدها،

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٩.

(٢) نفس المصدر.

والعقل لا يشعر بالاعياء قط وهو يؤدي هذه المهمة. ومن المقطوع به ان العقل حينما لا يعاني من الاعياء في نقد الامور ودراستها، لا يلجأ الى القيام بالأعمال المكررة. وحينما لا يقوم بالأعمال المكررة، لا تتحقق العادة لديه.

بتعبير آخر: ان عمل الحق جديد دائماً، ولذلك تعد العادة والتكرار، من الامور الغريبة على العقل.

وعلى ضوء المقدمات يمكن القول بأن ما يدعوه ناصر خسرو بالعادة او الاستئناس بفكرة معينة، هو من آثار التقليد قطعاً. ومن يفت بجواز التقليد في اصول العقائد لابد أن يعترف بآثاره أيضاً. غير ان ناصر خسرو يجيز التقليد في اصل التوحيد من جهة، ويرفض التعود على فكرة او رأي من جهة اخرى!

ناصر خسرو لم يوضح كيف تحصل العادة لدى الانسان. فهو يشيد من جانب بالعقلية وانتهاج العقل، ويفتي من جانب بجواز التقليد في أصل التوحيد. وحينذاك يتم نسيان مصدر ظهور العادة في الامور النظرية، خاصةً وانه لا يرغب في التحدث بهذا الشأن.

لابد من الفات النظر الى وجود نوع من الافتراضات المسبقة في نظام ناصر خسرو الفكري كما هو الحال عند سائر مفكري المذهب الاسماعيلي. وهذه الافتراضات المسبقة تترك بصماتها على الأفكار عادة وتصوغها بحيث تجعلها منسجمة معها. ولهذا نرى فكرة ناصر خسرو في وجوب التقليد في أصل التوحيد قائمة على افتراض مسبق يتمثل في التطابق او التناسق بين الدين والعالم.

فهذا المفكر الاسماعيلي يعتبر العقل منشأ العالم، والأمر مبدأ الدين، ويرى ان العقل والأمر يمثلان جانبين لحقيقة الهية واحدة، مستنداً في ذلك الى الآية الكريمة القائلة: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾[1].

ويتحدث ناصر خسرو بالتفصيل عن حالة المطابقة بين عالم الخلقة والدين

(١) الأعراف، ٥٤.

الالهي، وعن حالة التوافق والانسجام بين عالمي الأمر والخلقة[١].

ويؤمن ناصر خسرو بكتاب التكوين وكتاب التدوين، ويرى ان هذين الكتابين بمستوى واحد، مع وجود حالة من التوافق والتناسق فيما بينهما، مستنداً في ذلك الى الآية الاولى من سورة البقرة التي تقول: ﴿الم ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين﴾.

ويعتقد ان كلمه «الكتاب» اشارة الى عالم الاجسام، وحرف «الألف» اشارة الى الطول، وحرف «اللام» اشارة الى العرض، وحرف الميم اشارة الى عمق عالم الاجسام. وعالم الاجسام الذي هو عالم الخلقة ايضاً، هو الكتاب الذي لاريب فيه.

ومن اجل ان يؤيد ما ذهب اليه يقول: ان الله قال في هذه الآية «ذلك الكتاب» ولم يقل «هذا الكتاب». ولاشك في ان هذه الآية واقعة في بداية الكتاب التدويني. ولو كان المراد بالكتاب القرآن المنزل، لقال الله «هذا»، بينما قال تعالى «ذلك». ولاشك في وجود تباين أساسي، بين كلمة «هذا» وكلمة «ذلك» ولا ينبغي تجاهل هذا التباين. ونظراً لوجود توافق وتطابق بين الكتاب التدويني والكتاب التكويني، فالاشارة الى أحدهما هي اشارة الى الآخر ايضاً. اي ان ذلك الكتاب المشهود وهذا الكتاب المسموع، كلاهما كتاب الله وكلاهما مكتوب بقلمين وعلى لوحين، وكلاهما يخاطب الانسان العاقل[٢].

اولئك الذين يرون الكتاب التدويني متسقاً مع الكتاب التكويني، ويعتبرون عالم الوجود معقولاً كالكتاب التكويني، يعتبرون الكتاب التدويني ـ أي القرآن الكريم ـ معقولاً أيضاً.

وقد يقول قائل: ماهي الطبيعة في الكتاب التكويني؟ وكيف يمكن عدها

---

(١) نفس المصدر، ص ١٥٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٣٢.

معقولة؟

وأثار ناصر خسرو هذا التساؤل في كتاب «جامع الحكمتين»، ثم أجاب عليه قائلاً: الطبيعة هي ما يحفظ مختلف صور الأجسام على حال واحدة[١].

هذه العبارة تنم عن تحدثه على أساس مبادئ الفلاسفة. غير انه أخذ بـنظر الاعتبار ايضاً وجهة نظر أهل التأويل ايضاً فأجاب على السؤال السابق بطريقة اخرى وفق اصولهم وموازينهم.

الطبيعة من وجهة نظر أهل التأويل تعمل في هذا العالم كنائبة للنفس الكلية. ومعنى هذا الكلام هو ان الطبيعة موكلة من قبل النفس الكلية من اجل ان تحافظ على الصورة الأصلية للاجسام.

ناصر خسرو، مثلما يرى ان النفس نائبة للنفس الكلية، يرى ايضاً ان النفس الكلية بنت العقل الكلي، معتبراً العقل الكلي الافراز الأول للابداع.

سبق أن ذكرنا بأن ناصر خسرو وسائر مفكري المذهب الاسماعيلي يعتقدون بأن العقل الاول قد ظهر من امر الله الذي يدعى بالابداع، ثم ظهرت النفس الكلية من هذا العقل، ثم ظهر جوهر الطبيعة من النفس الكلية[٢].

أي من خلال دراسة الطبيعة يمكن معرفة آثار تدبير النفس الكلية التي تحظى بتأييد العقل.

وعلى ضوء ما ذكر يتضح ان نظام الوجود من وجهة نظر ناصر خسرو وسائر مفكري الاسماعيلية يختلف عما رسمه معظم الفلاسفة. فناصر خسرو يعتبر النفس بنت العقل، والعلم فعلها. كما لا يرى جواز اطلاق عنوان «العاقل» على الله تعالى، وجواز اطلاق عنوان «العالم» عليه. ويرى ان السبب في عدم جواز اطلاق عنوان العاقل على البارئ تعالى هو انه تعالى مبدع للعقل، ولا يجوز اطلاق عنوان الأمر

---

(١) نفس المصدر، ص ١٢٥

(٢) نفس المصدر، ص ٢٢٩.

المبتدع على المبدع.

ولا يصدق هذا الكلام على عنوان «العالم»، لأن العلم صفة العقل، وما هو منسوب الى العقل، منسوب الى الله مبدع العقل ايضاً.

وحينما يتحدث ناصر خسرو في موضع آخر عن التفاوت بين معنى العلم ومعنى المعرفة، يستند الى رأي فيلسوف ايراني إلّا انه لا يذكر اسم هذا الفيلسوف ولا يكشف عن هويته. ويقول بأن هذا الفيلسوف يميز بين العلم والمعرفة، ويذهب الى القول باشتراك الحيوانات مع الانسان في معرفة الامور[١].

وينطبق رأي هذا الفيلسوف الايراني المجهول في المعرفة مع ما يذهب اليه المفكرون المعاصرون على صعيد الغرائز. ولذلك لا يجوز اطلاق عنوان العارف على الله تعالى، لأن علمه تعالى ليس من نمط العلم الغريزي، ولذلك من المتعذر اطلاق هذا النوع من المعرفة عليه تعالى.

وينقل ناصر خسرو عن ذلك الفيلسوف الايراني المجهول قوله: المعرفة أساس العقل، والذهن اساس الذكر، والامكان أساس القدرة. وقد رأينا فيما سبق ان ناصر خسرو يعتبر العلم فعل العقل؛ والفعل ليس بمقدوره أن يكون أساس الفاعل، وهذا على خلاف ما ذهب اليه الفيلسوف الايراني المجهول الذي يعتبر المعرفة أساس العقل.

لذلك ينبغي الاعتراف بأن المعرفة غير العلم.

ورغم ذلك لازال غير واضح كيف تعد تلك المعرفة ـ بالطريقة التي فسرها هذا الفيلسوف الايراني المجهول ـ أساس العقل.

ولازال هناك بعض الغموض ايضاً حول اعتبار الفيلسوف الايراني المجهول للذهن أساساً للذكر، لأنه لا يعرف ماذا يريد بالذهن، وكيف بمقدوره ان يعد أساساً للذكر.

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

اما على صعيد اعتباره للامكان أساساً للقدرة فالذي لاشك فيه هو ان القدرة تتحقق في الامور الممكنة. وحينما يدور الحديث عن الوجوب والامتناع، فلا مجال لظهور القدرة. لذلك لابد ان يكون المراد بأن الامكان أساس القدرة، هو ان القدرة لا تتحقق إلّا في الممكنات، غير ان هذا لا يعني ابداً ان صاحب القدرة ينبغي ان يكون ممكن الوجود فقط، لأن الله تعالى الذي يتميز بالقدرة المطلقة، واجب الوجود، وذاته المقدسة منزهة عن أي معنى امكاني.

ناصر خسرو ليس فيلسوفاً، إلّا انه يولي أهمية خاصة للنقاط الدقيقة في آراء الفلاسفة، بل انه يسجل بعض آرائهم بطريقة جديدة جذابة. ومن الآراء المهمة التي سجلها قوله: انّ المدرِك ومع كونه فاعل الادراك إلّا انه يكتسب جانباً مفعولياً بعمله الادراكي ايضاً. ويستدل على هذه الفكرة بقوله: ما هو قابل للادراك يبقى على حاله بعد عمل الادراك، اما المدرِك الذي هو فاعل الادراك، فانه يتحول بعد عمل الادراك ويأخذ حالة لم تكن موجودة لديه قبل عمل الادراك.

بتعبير آخر: تختلف حالة المدرِك بعد الادراك، عما هي عليه قبل الادراك. وهذا التغير هو ذات ما يمكن أن يُدعى بالجانب المفعولي في فاعل الادراك[1].

وينبري هذا المفكر الاسماعيلي لاثارة فكرة اخرى في صورة شبهة مهمة وأساسية وهي:

يقال بأن العقل من ابداع الله تعالى. فاذا كان بمقدور العقل ان يدرك مبدعه بطريق عقلاني، فهذا يستلزم ان يكون العقل فاعلاً، والبارئ تعالى ـ كأمر مدرَك ـ مفعولاً. وهذا ما لا يليق بالله تعالى.

وقال ناصر خسرو في حل هذه الشبهة: ما يستطيع العقل ان يدركه من الحق تعالى هو اثباته لا غير، ولا يقع تعالى مفعولاً للعقل في هذا الادراك العقلي. بل ان

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٥٣.

العقل حتى حينما يثبت الله تعالى انما يقوم بذلك بعد تنوره بنور الله، ولذلك يُعد منفعلاً بفعل هذا التنور.

اذن فالعقل حينما يدرك اثبات البارئ تعالى، فادراكه تعالى ثابت، غير ان حالة المدرِك ستختلف بعد الادراك عما هي عليه قبل الادراك، وهذا التفاوت في الحالة، هو الشيء الذي يمكن تسميته بمفعولية المدرِك.

والحقيقة ان رد ناصر خسرو على هذه الشبهة يتميز بالدقة ويحظى بالأهمية، غير ان ما ذهب اليه هنا لا ينسجم مع ما ذهب اليه في مواضع اخرى.

فسبق ان ذكرنا بأنه يعتبر المدرِك محيطاً بالمدرَك ويشرف عليه، ولذلك نراه يقول بأن المدرِك اشرف من المدرَك. وهذا ما يختلف عما ذهب اليه في ردّه على الشبهة المذكورة.

وعلاوة على بعض اللاانسجامات في كلماته وآرائه، هناك اشكالات اخرى مثارة على مواقفه الفكرية ومنها ما يلي:

الاشكال الأول هو ان الفاعل من حيث هو فاعل لا يمكن ان يكون مفعولاً، في حين يعتبر ناصر خسرو فاعل الادراك مفعولاً في عين فاعليته.

والاشكال الآخر هو اذا كان فاعل الادراك منفعلاً في عين فاعليته، لما كان بالامكان اثبات عالمية البارئ تعالى، لأن هذه القاعدة اذا كانت عامة فلابد ان تصدق على عالميته تعالى، في حين لا يجوز ان تسري حالة الانفعال الى الساحة الالهية المقدسة.

اذن اذا كان ناصر خسرو قد رفع الشبهة عن علم الانسان بالله، فانه وضع شبهة امام علم الله تعالى بالموجودات.

طبعاً، ناصر خسرو ومثل بقية المفكرين الاسماعيليين انبرى للدفاع عن نفسه قائلاً بأن العلم والجهل من صفات الانسان ولا يمكن ان تصدق على الله تعالى.

ويمكن القول بتعبير آخر: هذه الجماعة ترى ان العلم، والقدرة، وكذلك الجهل، والضعف، من صفات الانسان، وتنزه الله تعالى عن هذه الصفات.

ناصر خسرو يعتقد اننا حينما نسلب عن البارئ تعالى صفات من قبيل الجهل، والضعف وما الى ذلك، ليس لأنها صفات قبيحة وغير مطلوبة، بل لأنها من صفات المخلوق، وليس بالامكان اطلاق صفات المخلوق على الخالق[١].

اذن فقد هبّ ناصر خسرو لمعارضة المتكلمين وكثير من الحكماء من خلال نفيه للصفات عن الله تعالى، ولذلك نراه لم يواجه مشكل «العلم»، وظل بمنأى عما ذهب اليه المتكلمون على صعيد العلم الأزلي والعلم السابق لله تعالى.

طبعاً لقد وقع ناصر خسرو ومفكرو المذهب الاسماعيلي في فخ التعطيل من خلال الموقف السابق، الذي يعني تنزيه الله تعالى تنزيهاً مطلقاً.

وسبق ان تحدثنا في مواضع كثيرة عن هذا الموضوع بشكل مفصل ولا نجد مبرراً للتكرار، غير ان ما ينبغي أن نؤكد عليه هو ان موضوع تنزيه الله تعالى ونفي الصفات عنه، ذو خلفية طويلة، ولا يُعد الاسماعيلية اول من ذهبوا اليه. بل نرى حتى بين علماء الشيعة الامامية من يؤمن بالتنزيه المطلق كما هو الحال عند القاضي سعيد القمي[٢].

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٩.

(٢) لنا كتاب عنوانه «أسماء وصفات الحق تبارك وتعالى»، تعريب عبد الرحمن العلوي، استعرضنا فيه جميع الآراء والنظريات الخاصة بهذا الموضوع.

١٣
العقل والابداع

يُعد العقل والابداع، ونوع التفاوت فيما بين هذين العنصرين، من أهم القضايا التي استقطبت اهتمام ناصر خسرو. وخلال هذه القضية بالذات يتضح لنا الموقف الفكري لهذا المفكر الاسماعيلي وسائر الذين يحملون نفس تفكيره، لأن معظم ما ورد في آثار مفكري المذهب الاسماعيلي، على صلة وثيقة بهذه القضية.

الابداع من وجهة نظر ناصر خسرو هو الخلق لا من شيء، والله تعالى مبدع بهذا المعنى أيضاً.

ولابد من التنويه الى ان هناك اختلافاً بين الخلق لا من شيء، والخلق من لا شيء.

ويعتقد ناصر خسرو ان الابداع افضل من العقل لأن الخلق لا من شيء خارج عن دائرة العقل، وليس بمقدور العقل ان يتصور هذا اللون من الخلق. فالعقل لا يدرك الخلق إلّا اذا كان من شيء، لأنه في هذه الحالة يدور ضمن اطار

قانون العلية[١].

غير ان ناصر خسرو يؤكد من جانب آخر على ان العقل من ابداع البارئ تعالى، ولكنه لا يُعد معلوله لأن عنوان المعلول لا يصدق إلّا اذا ظهر شيء من شيء آخر، بينما خلق الله تعالى العقل لا من شيء.

اذن اذا سلّمنا بأن الله تعالى خلق العقل لا من شيء، فلابد من التسليم أيضاً بأنه لن يعود الى شيء آخر. ومن المسلم به ايضاً ان الشيء اذا لم يعد الى شيء آخر، فلا طريق للفساد اليه. وما لا طريق للفساد اليه، لابد ان يكون أزلياً وأبدياً. وهذا يعني ان العقل أزلي. ولكن بما ان الله هو الذي ابدع العقل، فلابد ان يكون حادثاً ومسبوقاً بعدم. لذلك حينما يعتبر ناصر خسرو العقل ازلياً، يقع في تناقض واضح.

وقيل في الرد على هذا الاشكال:

صحيح ان ما كان وجوده ناشئاً من وجود آخر يُعد حادثاً، غير ان ناصر خسرو يؤكد على الأمر التالي وهو ان وجود العقل لم ينشأ عن شيء آخر، بل نشأ لا من شيء.

وعلى هذا يمكن القول اذا كان الحادث هو الشيء الذي ينشأ من شيء آخر، فالقديم والأزلي هو الشيء الناشئ لا من شيء. والعقل ناشئ لا من شيء، ولذلك يمكن عدّه قديماً وأزلياً.

العقل ليس ازلياً فقط عند ناصر خسرو وانما هو علة العلل، وغير معلول أيضاً، لأن المعلول مرتبط بالعلة وناشئ منها، بينما العقل من ابداع الله، ومخلوق لا من شيء. وما هو مخلوق لا من شيء، لا يمكن ان يكون معلولاً.

وهكذا نرى تحدث ناصر خسرو بطريقة تبعث التعجب لأنه رفع درجة العقل ما كان بوسعه ذلك من جهة، ونسب اليه أعظم النقص والعجز، اي العجز عن

---

(١) ناصر خسرو، زاد المسافرين، ط برلين، ص ١٩٦.

ادراك معنى الابداع، من جهة اخرى. غير ان الذي يعتبر العقل علة العلل جميعاً، انما يضع جميع امور العالم وشؤونه تحت سيطرة العقل ويوسع من دائرته لتشمل جميع عالم الممكنات. وهكذا نرى وجود نوع من التناقض ايضاً حينما يصف العقل بأنه عاجز عن ادراك معنى الابداع، لأن هذا العجز لا يمكن ان يقاس به اي عجز آخر.

اذن ناصر خسرو وعلى غرار الآخرين المنسجمين معه فكرياً نراه يقف من جانب مع العقليين، ثم يفتي بتعطيل العقل ضمن دائرة الابداع من جانب آخر.

ومما يجدر ذكره هو ان رأي ناصر خسرو في الابداع يختلف عن رأي كثير من الفلاسفة. فالابداع من وجهة هؤلاء الفلاسفة عبارة عن الشيء غير المسبوق بمادة ومدة في حين يرى ناصر خسرو ـ وكما تقدم ـ ان الابداع عبارة عن الخلق لا من شيء ومن الواضح ان رأي الفلاسفة بالابداع امر بامكان العقل ادراكه، بينما يعجز العقل عن ادراك ما ذهب اليه ناصر خسرو بهذا المضمار.

ولابد من الالتفات الى ان معنى الابداع، من شؤون مسألة الخلق؛ والخلق يُعد مسألة جوهرية في الأديان التوحيدية. وهناك ثلاثة افتراضات قابلة للتصور في أمر الخلق وهي:

١ ـ الخلق من شيء.

٢ ـ الخلق من لا شيء.

٣ ـ الخلق لا من شيء.

والافتراض الأول قابل للادراك بسهولة لأنه يدور ضمن اطار قانون العلية وصدور المعلول عن العلة.

والافتراض الثاني غير معقول، وهو ينتهي في التحليل النهائي الى نوع من التناقض.

والافتراض الثالث هو الافتراض الذي يدعوه ناصر خسرو بالابداع ويعتقد ان العقل عاجز عن ادراكه.

ولا شك في ان من الصعب فهم الافتراض الثالث، اي ظهور شيء لا من شيء، ولا يجد العقل لديه القابلية على ادراكه. كما لا شك أيضاً في أن العقل والخلق أمر معلوم ومسلم به في جميع الأديان الابراهيمية. وما يمكن أن يثار السؤال بشأنه هو: لماذا يفسر ناصر خسرو الابداع بالخلق لا من شيء، فيخرجه بهذا التفسير عن دائرة العقل؟

لا يخفى على الباحثين ان هذا المفكر الاسماعيلي، من أهل التأويل ويفسر ظواهر النصوص الدينية على أساس المعاني الباطنية وبما ينسجم مع العقل. لكنه تحاشى التأمل في باب الابداع معلناً عجز العقل عن ادراك هذا المعنى.

وفي موضع آخر من كتاب «زاد المسافرين» يعتبر ناصر خسرو الابداع فعل الله الخاص، وحدوثه من دون أية واسطة وآلة[1].

ويؤكد ناصر خسرو على الأمر التالي وهو بما أن فعل الله تعالى لا يقع على شيء، فلن يكون واسطة وآلة. وحينما يقول بأن فعل الله لا يقع على شيء، يعني انه لا يلزم لفعل الله تعالى استعداد سابق، ولا يقتضي أرضية معينة.

والذين لديهم علم بالقضايا الفلسفية يعلمون جيداً بأن ما هو موجود في هذا العالم مسبوق باستعداد سابق، وعدم تحققه بدون وجود الامكان الاستعدادي.

في الموجودات المجردة يكفي الامكان الذاتي، ولا مجال لظهور الامكان الاستعدادي. ويبقى الامكان ـ على أية حال ـ أرضية لتحقق وظهور الفعل سواء كان هذا الامكان ذاتياً فقط، ام كانت هناك ضرورة أيضاً للامكان الاستعدادي.

ويبدو ان ناصر خسرو لا يرى ضرورة التحقق السابق لفعل الله الخاص، وقد استخدم اصطلاح الابداع بهذا المعنى ايضاً. فالابداع من وجهة نظره ليس فقط ظهور شيء لا من شيء، بل وعدم ضرورة الاستعداد السابق لظهوره أيضاً. ان ادراك ظهور ظاهرة ما بدون وجود استعداد سابق، أمر صعب بصعوبة تصور

(١) نفس المصدر، ص ٣٤٤.

الخلق لا من شيء.

ناصر خسرو يعلم انه اذا كان فعل الله الخاص ـ والذي هو أمر أزلي ـ قائماً على استعداد سابق يُدعى بالامكان، فهذا يستلزم ان يُعد الممكن أزلياً، في حين من المتعذر أزلية الممكن.

الحكماء المسلمون لم تغب عن اعينهم هذه المشكلة، فعكسوها في آثارهم، وفكّروا في ايجاد حل لها فقالوا بأن هناك تبايناً بين الممكن الأزلي وأزلية الامكان لا ينبغي تجاهله. وعبّروا عن اعتقادهم بأن الممكن ليس أزلياً، بل لا تنسجم ممكنية الشيء مع أزليته. اما ازلية الامكان فهي شيء يمكن قبوله لأن الامكان اذا عُدّ أمراً حادثاً فلابد ان يُسبق بالامكان من أجل حدوثه. واذا كان الامكان السابق حادثاً أيضاً فلابد أن يُسبق بامكان آخر، وهذا معناه استمرار التسلسل الى ما لا نهاية.

اذن حدوث الامكان يستلزم تسلسلاً غير متناه، وهذا ما يُعد نوعاً من الأزلية.

وعلى أساس هذا النمط الفكري يعتبر كثير من الفلاسفة العالم حادثاً ذاتياً، ويتصورون ان الصادر الأول ليس لديه بداية زمانية. ويرى هؤلاء أيضاً كفاية التقدم والتأخر بالمرتبة الوجودية في الحدوث الذاتي، معتقدين ان المصدر لا يتقدم على الصادر إلّا من حيث درجة الوجود. وعليه يتحقق فعل الفاعل في اطار الاستعداد الامكاني دائماً، ولا يصدر الفعل عن الفاعل خارج اطار الامكان.

وهكذا نرى ابتعاد ناصر خسرو عن موقف الفلاسفة ويدّعي بصراحة تامة ـ وكما رأينا ـ ان فعل الله لا يقع على شيء. ومعنى كلامه هذا انه لا يلزم اي استعداد لفعل الله الخاص، وليس بالمستطاع الحديث ضمن هذا الاطار عن الامكان وعدم الامكان.

لابد من الالتفات الى ان مسألة الخلق من أعقد المسائل وأعمقها بحيث لا يفهمها مفكرو العالم وعلماؤه بطريقة واحدة. وقد أُثيرت هذه المسألة في الأديان

التوحيدية الثلاثة الكبرى.

والقول بالوحدة الذاتية للموجودات يبدو اكثر انسجاماً مع ما هو وارد في الأديان الهندية، اذ ان جميع الموجودات ملتحمة بذات المطلق في وحدة ذاتية ـ وفق الاديان الهندية ـ حتى انها تبدو وكأنها اشعاعات مرتبطة بمصدرها المتألق.

ويمكن القول بشكل كلي ان مفهوم التجلي والظهور ليس نفس ما هو مستفاد من معنى الخلق. ومفردة «الخلق» تعني هذا المعنى وهو ان لكل شيء حجمه الخاص ومقداره المعين. ولا شك في تحقق هذه المقادير قبل خلقها، ولابد من تحقق هذا التقدير او ما يعبر عنه بهندسة العالم في علم الله الأزلي.

ولابد من الاشارة الى ان هناك اختلافاً بين أهل الفكر في كيفية علم الله الأزلي السابق لمخلوقات العالم، وتحدث كل فريق منهم بما يراه في هذا السياق.

ان مسألة الأعيان الثابتة من المسائل الأساسية المهمة المثارة على صعيد العلاقة بعلم الله الأزلي السابق. ولأهل العرفان والتصوف آراء عميقة وقيمة على هذا الصعيد. وتحدث المعتزلة عن العلاقة بين الوجود والعدم، وخرجوا عن الاعتدال في هذا الموضوع. وتحدث الفلاسفة عن العلم بالذات، والعلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي، وما الى ذلك.

ولم يصمت المتكلمون الأشعريون عن التحدث في هذا الباب فاعتبروا علم الله زائداً على الذات كصفاته. ومن الواضح أن هذا الرأي يستلزم تعدد القدماء وهو ما لا ينسجم مع العقل.

ويدعو ناصر خسرو هؤلاء الذين يقولون بزيادة علم الله على ذاته بالحشوية، ويوجّه اليهم الانتقاد اللاذع. ولم يقتصر في انتقاده على الأشعرية فقط وانما انتقد سائر المتكلمين ايضاً. فمعظم المتكلمين يعتقدون بحدوث كلام الله تعالى من جهة، ويعتبرون علمه تعالى بنزول الوحي ازلياً من جهة اخرى[1].

---

(١) ناصر خسرو، جامع الحكمتين، تصحيح هنري كوربن والدكتور معين، ص ٢٢٢.

أصحاب مثل هذا الرأي يبررون رأيهم هذا بالطريقة التالية: ان الله يـعلم في الأزل متى سيُنزل كلامه على النبي. ومعنى هذا ان علم الله بنزول الوحـي ازلي، غير ان معلومه الذي يُعد حقيقة نزول الوحي قد حدث في زمان معين.

بتعبير آخر: يرى هذا الفريق من المتكلمين ان علم الله تعالى بما سيقع عـلى امتداد الزمان، علم أزلي، إلّا ان معلومه كأمر زماني، يأخذ طابع الحدوث.

وقد رأينا ان ناصر خسرو يرفض رأي هذا الفريق من المتكلمين ويعتقد بأن علم الله الأزلي بما سيفعله في وقت معين، غير ذلك العلم الذي يقوم بعمل معين في وقت معين. وهذه الغيرية في العلم هي التي تـوجِب أن يُـعدّ عـلم الله حـادثاً. والحدوث في علم الله لا ينسجم مع الاعتقاد بالتوحيد.

ويرفض هذا المفكر الاسماعيلي كلام بعض الفلاسفة، مشيراً ضمن هذا السياق الى رأي طائفة منهم في موضوع الابداع والخلق، مثيراً المؤاخذات عليه، ومطلقاً عليهم اسم «أصحاب الهيولیٰ» لأنهم يعتبرون هـيولى العـالم قـديمة، وصـورته حادثة.

وينسب ناصر خسرو القـول بـقدم الهـيولى الى سـقراط ويـقول بأن هـذا الفيلسوف اليوناني يرفض الابداع[١]، ويستند في رفضه الى البرهان التـالي: اذا كان الابداع ممكناً، كان يجب ان يكون ابداع امور العالم أشرف من تركيبها، لأن الشيء الذي يظهر عن طريق الابداع، فضلاً عن تحققه بشكل أسرع من المركب، يتخلص من خطر الفساد أيضاً، بينما لا يكون الموجود المركب كذلك، لأنه فضلاً عن تحققه أبطأ من الأمر الابداعي، يتعرض لخطر الفساد دائماً.

وبما أن صانع العالم حكيم، وبما أن الحكيم ينتخب الطريق الأفـضل والعـمل الأحسن، فلابد من القول اذا كان الابداع أمراً ممكناً، لكان فـعل الصـانع فـعلاً ابداعياً، في حين ما نواجهه ليس سوى موجودات مركبة. ومن هذا نستنتج عدم

---

(١) لا نعرف المصدر الذي استند اليه ناصر خسرو في لصق هذا البرهان بسقراط.

امكان تحقق الموجودات الابداعية[١].

ويرفض ناصر خسرو هذا الاستدلال الذي ينسبه الى سقراط، ويعتبر الابداع الالهي أمراً محكماً ومعتبراً، وخارجاً عن دائرة ادراك العقل.

ويتحدث كذلك عن الموقف الفكري الذي وقفه الفيلسوف أرسطو في هذا المضمار ويقول بأن ارسطو يأخذ في أحد آثاره بابداع البارئ تعالى، لكنه يقول في موضع آخر بأن صدور العالم عن الله تعالى غير مسبوق بارادته، ويرى نشوء عالم الوجود عن جوهره تعالى.

ويصف ناصر خسرو رأي أرسطو هذا بأنه هش وضعيف ويعتقد ان القبول بهذا القول يستلزم ان لا يكون للعالم لا بداية ولا نهاية، لأن ذات الله كانت موجودة دائماً وستبقى موجودة الى الأبد. لذلك ما يُنسب الى ذاته تعالى سيكون خالداً وأزلياً، ليس لديه بداية ولن تكون له نهاية[٢].

ثم يشير ناصر خسرو الى نظرية افلاطون في هذا السياق ويقول: مثلما لأرسطو وجهتا نظر مختلفتان بهذا الشأن، لافلاطون رأيان أيضاً. فهو يقول في موضع بأن العالم من ابداع البارئ تعالى، ويقول في موضع آخر بأن العالم كان غير منظم قبل أن يحصل له النظام الذي هو عليه.

ويتحدث ناصر خسرو بعد ذلك عن رأي تلامذة افلاطون الذين فسروا رأي استاذهم تفسيرين مختلفين:

فريق يرى ان افلاطون يعني ان العالم كان على شكل هيولى غير منظّمة قابلة للتجزئة بحسب الطبيعة. وقد أضفى الله تعالى النظام على هذه الهيولى.

ويرى الفريق الآخر ان افلاطون يريد ان العالم كان في العدم فمنحه الله الوجود. فشبّه افلاطون العدم باللانظام، والوجود بالنظام، وعند افلاطون الكثير من هذه

---

(١) ناصر خسرو، جامع الحكمتين، ص ٢٧.

(٢) نفس المصدر، ص ٢١٦.

الألغاز[١].

وبغض النظر عن مدى صحة انتساب هذه الآراء الى افلاطون وأرسطو وسقراط، من الممكن ادراك الحقيقة التالية وهي ان ناصر خسرو ـ وعلى غرار سائر المفكرين الاسماعيليين في القرنين الرابع والخامس الهجريين ـ كان يهتم بكلام فلاسفة اليونان وآرائهم ويطالع آثارهم. لكنه طالما وقف موقف المناهض لهؤلاء الفلاسفة وعبر عن انتقاده لآرائهم. كما نراه شديد الاهتمام ايضاً بآثار الفلاسفة الايرانيين، وقد هبّ لمعارضة آراء بعضهم أيضاً.

في كتاب «زاد المسافرين» دعا اثنين من الفلاسفة الايرانيين بأصحاب الهيولى، ووجه اليهما انتقاداً شديداً، وهما ايرانشهري، ومحمد بن زكريا الرازي، وقال بأن الرازي يعتقد بوجود خمسة قدماء وهو ما يتعارض مع التوحيد[٢].

وفي رأي محمد بن زكريا الرازي الكثير من النقض والابرام، نغض النظر عنه رعاية للايجاز، ولكن من المناسب الاشارة الى الأمر التالي: طبقاً لتفسير ناصر خسرو لرأي الرازي، تتركب جميع أقسام العالم من أجزاء الهيولى وأجزاء الخلاء، ويريد بأجزاء الهيولى الجواهر الفردية او الأجزاء التي لا تتجزأ.

ويتحدث ناصر خسرو عن كتابين مهمين للفيلسوف الايراني الآخر «ايرانشهري» وهما: الجليل، والأثير، ولا يوجد هذان الكتابان في الوقت الراهن ولم يرد اسماهما في فهرس الكتب الفلسفية.

ما يثير الدهشة ان يصف ناصر خسرو الفيلسوف «ايرانشهري» بأنه من جملة القائلين بالقدماء الخمسة من جهة، ثم يعتبره من حكماء الدين وأنصار مذهب التوحيد من جهة اخرى[٣].

يقول ناصر خسرو في موضع آخر من كتاب «زاد المسافرين» بأن محمد بن

---

(١) نفس المصدر، ص ٢١٥.

(٢) ناصر خسرو، زاد المسافرين، ط برلين، مطبعة كاوياني، ص ٧٣.

(٣) نفس المصدر، ص ٩٨.

زكريا الرازي قد حذا حذو الحكيم ايرانشهري في الاعتقاد بوجود القدماء الخمسة[١].

ورغم هذا نراه يثني على ايرانشهري، ويصف ابن زكريا الرازي بالملحد الوقح.

للأسف، لم يصل الى أيدينا شيء من آثار الحكيم ايرانشهري كي نرجع اليه لنكتشف السبب في اشادة ناصر خسرو به. وما يمكن أن يستشف من كلمات ناصر خسرو هو ان هذا الحكيم قد صب المعاني الفلسفية في قالب العبارات الدينية، وتحدث عن التوحيد. وهذا ما يمكن ان يكون سبباً في استدرار اشادة ناصر خسرو.

صحيح ان الحكيم ايرانشهري يعتقد بوجود اكثر من قديم، لكنه يعتبر الزمان دليل علم الله، والمكان دليل قدرته. وقد أشار ناصر خسرو الى فكرة ايرانشهري هذه وقال ايضاً، بأنه يعتبر المكان بمثابة قدرة الله الظاهرية، لأن قدرة الله من وجهة نظره هي الشيء الذي يستوعب المقدورات. ومقدورات الله هي الأجسام المصورة الواقعة في المكان. والمكان المطلق المعبر عنه بالخلاء، هو القدرة الظاهرية لله والذي تقع فيه جميع المقدورات[٢].

وطرح ناصر خسرو نظرية الحكيم ايرانشهري على صعيد القدماء في آثاره بعبارات مختلفة مع الاستدلالات التي استند اليها في هذا المضمار، مثنياً عليه في بعض الأحيان حين تحدثه عن قدم الهيولى والمكان. ويستدل ايرانشهري على ذلك بقوله: بما ان صنع الله قديم، ونظراً لظهور صنعه في الهيولى والمكان، ينبغي القول ان الهيولى والمكان قديمان[٣].

وطبقاً لما ورد من أفكار الحكيم ايرانشهري في آثار ناصر خسرو يمكن القول بعدم وجود أي تفاوت أساسي بين أفكاره وأفكار محمد بن زكريا الرازي على

---

(١) نفس المصدر، ص ١١٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٩٨ و ١١٠.

(٣) نفس المصدر، ص ١٠٢.

صعيد القول بالقدماء الخمسة. ولكن الذي يبعث على العجب الموقف المزدوج الذي اتخذه ناصر خسرو حيال الاثنين. فقد عبّر عن ارتياحه لفكرة ايرانشهري بمستوى تذمره من فكرة الرازي.

والشيء الوحيد الذي يمكن ان يبرر هذا الموقف الازدواجي هو ان ايرانشهري صب أفكاره الفلسفية في قالب الألفاظ والعبارات ودعم نظرية التوحيد، بينما لم يتحدث الرازي بنفس الاسلوب الذي تحدث به الأول، كما وجه الانتقاد للنبوة والبعثة النبوية في بعض الأحيان.

ولا ريب في ان هذا النمط الفكري ليس بمستطاعه ان يحظى بقبول شخصيات مثل ناصر خسرو. ولم يكن ناصر خسرو هو الوحيد الذي اتهم محمد بن زكريا الرازي بالالحاد والزندقة واتهم افكاره بالانحراف والكفر، بل هب لفيف من مفكري المذهب الاسماعيلي للتصدي لأفكاره وآرائه ووصفوها بالتعارض مع الدين. ومن هؤلاء ابو حاتم الرازي الذي انطلق ايضاً للتناظر معه في جملة من المناظرات التي أخرجها في كتاب مستقل[1].

وعلى هذا الضوء يمكن معرفة السبب الكامن خلف معارضة ناصر خسرو وسائر مفكري المذهب الاسماعيلي لأفكار محمد بن زكريا الرازي، ولكن لا يعرف السبب الحقيقي الذي دفع بناصر خسرو لاطراء أفكار الحكيم ايرانشهري. وذلك الجزء من أفكار ايرانشهري المنعكس في آثار ناصر خسرو يكشف بوضوح عن البصيرة العميقة والأفق الواسع عند هذا الحكيم الايراني، إلّا ان افكاره العميقة لم تمنع دون قوله بقدم الهيولى والزمان والمكان.

والسؤال الذي يمكن ان يثار على هذا الصعيد هو: كيف يمكن ان ينسجم القول بقدم هذه العناصر مع الفكرة التوحيدية عند ناصر خسرو؟

---

(١) هناك مقال للمؤلف بهذه المناظرات ورد في كتاب «حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي» المعرّب من قبل عبد الرحمن العلوي.

ناصر خسرو ـ وكما ذكرنا مراراً ـ يعتقد بخروج ابداع الله تعالى ـ أي الخلق لا من شيء ـ عن ادراك العقل، في حين يعتبر الحكيم ايرانشهري كلاً من المكان والهيولى أرضيةً لظهور صنع الله تعالى، محاولاً عن هذا الطريق اعطاء تفسير معقول للخلق.

ويبدو ان ناصر خسرو قد اعتمد كثيراً على كتابي ايرانشهري «الجليل» و«الأثير»، ولربما يقف ما جاء في هذين الكتابين خلف اعجابه به. ولم يتم العثور على هذين الكتابين وسائر آثار ايرانشهري، ولم يصل الينا منهما سوى اسميهما في آثار ناصر خسرو.

طبعاً لا ينبغي تجاهل الحقيقة التالية وهي ان ناصر خسرو ورغم تعصبه لعقائده وأفكاره ومهاجمته لخصومه بكلمات حادة، يتمتع بالقابلية على سماع آراء الآخرين واخضاعها لحالة من التأمل والتفكير أيضاً.

هذه القابلية التي كانت لدى ناصر خسرو هي التي سمحت له لدراسة مختلف الأفكار التي كانت سائدة في زمانه واغناء فكره عن هذا الطريق.

ناصر خسرو لم يهتم فقط بأفكار الفلاسفة والمتكلمين من سائر المذاهب والنحل، وانما كان ينكب على مطالعة آثار كبار الملحدين والزنادقة ودراستها.

فابن الراوندي كان من أشهر الملاحدة الذين انتشرت أفكارهم الالحادية في العالم الاسلامي. غير ان هذا لم يمنع ناصر خسرو دون التفتيش عن أفكار هذا الملحد وآرائه وعرض بعض هذه الأفكار في آثاره.

والمثير للالتفات هو ان ناصر خسرو قد عبّر عن كلام هذا الملحد المعروف بـ «النكتة الطريفة»، مستنداً اليه في ابطال الموقف الفكري الأشعري. ونقل عنه شبهة أثارها في مقابل الحشوية تقول: «لو ادعى أحد ان هذا العالم غير مخلوق، لا يمكن عدّه كافراً».

ولابد من الاشارة الى ان الحشوية تعتقد ان الله فاعل بالقصد والعالم حادث في الزمان. ويخاطب ابن الراوندي هذه الفئة قائلاً: هل بمستطاع الله ان يعلم بعدد من

العوالم غير المخلوقة المشابهة لهذا العالم من جميع الجهات؟ وليس باستطاعة أحد ان يقول بأن الله لا يعلم بعوالم غير مخلوقة شبيهة بهذا العالم، لأن مثل هذا القول يستلزم انكار علم الله.

اذن فاولئك الذين يقولون بأن الله يعلم بعدد من العوالم غير المخلوقة الشبيهة بهذا العالم، لابد لهم أن يقبلوا أيضاً بأنه لو وُجد من يقول بأن هذا العالم غير مخلوق أيضاً لا ينبغي عده كافراً وملحداً، لأن هؤلاء قد قالوا بأن هذا العالم شبيه تماماً بتلك العوالم غير المخلوقة التي يعلمها الله.

ويخاطب ابن الراوندي بعد ذلك الحشوية قائلاً: انتم الذين تعترفون بمئات الألوف من العوالم غير المخلوقة التي يعلمها الله، فهذا العالم شبيه من جميع الجهات بتلك العوالم غير المخلوقة، واذا كان الأمر كذلك كيف تكفّرون من يتحدث عن لا مخلوقية هذا العالم؟[1].

تحدث ابن الراوندي في عصره عن العوالم المتعددة المتشابهة، ونرى اثارة هذه الفكرة في أوساط المفكرين الغربيين في العصر الراهن. ولكن يتحتم القول بأن الحديث عن العوالم الممكنة المتعددة المتشابهة، لا ينسجم مع الاعتقاد بنظام الخلق الأحسن. فالذي يؤمن بنظام الخلق الأحسن ويعتبر العالم القائم النظام الأحسن، ليس بمقدوره التحدث عن العوالم الممكنة المتشابهة.

وليس غرض هذا المقال مناقشة هذا الموضوع وهو: هل العالم القائم، هو أحد العوالم الممكنة، ام انه أحسن عالم ممكن؟ ولكن يتضح من خلال الشبهة التي أثارها ابن الراوندي، انه لا يعتبر العالم الراهن افضل العوالم، بل ويذهب الى ما هو أبعد من ذلك فيقول بأنه لا ينبغي تكفير من يقول بأن هذا العالم غير مخلوق.

ومما لا ريب فيه هو ان فكرة ابن الراوندي هذه تتعارض مع الاصول الاسلامية، غير ان ناصر خسرو لم يتوان عن استعراضها والتعبير عنها بالنكتة

---

(١) ناصر خسرو، جامع الحكمتين، ص ٢٢٣.

الطريفة، منبرياً عن هذا الطريق لتوجيه الانتقاد الى عقائد الحشوية.

وحينما يعبر ناصر خسرو عن الفكرة الراوندية هذه بالنكتة الطريفة، انما يحاول ان يكشف عن استحسانه لها، هذا الاستحسان الذي يمكن ان يكون مبعثه هو انه وجد في هذه الفكرة ما يستطيع ان يرد به على العقائد الحشوية.

وهناك ملاحظة اخرى لابد من الالتفات اليها ايضاً وهي ان استناد ناصر خسرو الى هذه الفكرة الراوندية، يكشف عن اعتقاده بلون من الحرية الفكرية، والتي يمكن عن طريقها الفصل بين الكلام وقائل الكلام. فحينما يُصرَف النظر عن الدوافع الالحادية لابن الراوندي، يمكن انعام النظر في كلماته واخضاعها للبحث والنقاش، ولربما الاستناد اليها أيضاً. وهذا ما فعله ناصر خسرو.

١٤
ما لا يُعلَم قط، لا يوجد

قيل الكثير عن العلاقة بين العلم والعقل، وبُذلت الكثير من الجـهود للوقوف على حقيقة كل منهما. وهناك جدل بين الباحثين والمحققين يدور حول: هل العقل جزء من الموجودات، ام انه يشمل جميع الموجودات؟

يرى البعض ان العقل جزء من العالم، وانقسام عالم المـوجودات الى: العـقل، وغير العقل، معتبرين العقل الجـزء الأشرف، وعدم وجود ما هو أشرف منه في هذا العالم.

وهناك من يرى أن للعقل موقعاً خاصاً لا يتاح له تجاوزه باعتباره جزءاً من عالم الموجودات. ويقولون بتوقف عمل جبرئيل العقل عند حدود سدرة منتهى الروحانية، حيث يبدأ ساحل الجبروت وينتهي عالم العقل. في هذه المرحلة يقرع الخطاب التالي اذن جبرئيل العقل: «لو دنوت أنملة لاحترقت». وحينذاك لابد من توافر جذبة الحب، والا تعذر اجتياز ذلك الوادي.

وخلافاً لذلك، هناك من يرى ان العقل يشمل جميع الموجودات، ولا يخرج أي

شيء في هذا العالم عن سيطرة العقل واشرافه.

ويُعد أبو معين ناصر خسرو القبادياني المروزي أحد الذين يذهبون الى القول بسيطرة العقل على جميع الموجودات ويستدلون على اثباته.

انبرى هذا المفكر الاسماعيلي في كتابه «وجه الدين» لدراسة ماهية العلم واعتبره منبثقاً من جوهر العقل. وعبر عن اعتقاده بأن جميع الامور الروحانية والموجودات الجسمانية واقعة ضمن دائرة العلم، وما لا يقع تحت اشراف العلم وسيطرته، لا يُعد موجوداً.

ويعلم ناصر خسرو تمام العلم بأن الله تعالى لا يقع ضمن دائرة العلم، وليس بمقدور العقل ان يحيط به. ولذلك يقول بصراحة بأن الله ليس موجوداً، كما انه ليس معدوماً ايضاً.

وحينما يقول ناصر خسرو ومن يشاركه أفكاره بأن الله لا موجود ولا معدوم، يعنون انه تعالى أسمى وأشرف من الوجود والعدم.

ويعتقد ناصر خسرو بضرورة معرفة ماهية العلم قبل أي شيء آخر، ويرى اننا ومن اجل ان يكون باستطاعتنا تحصيل العلم لابد لنا من معرفته. اي اننا نعرف جميع الامور بواسطة العلم، لذلك ينبغي معرفة العلم قبل اي شيء آخر، لأننا اذا لم نعرف العلم فليس بمقدورنا طلبه.

ويعرّف ناصر خسرو ماهية العلم بأنها عبارة عن ادراك الأشياء كما هي، ويعتقد بأن العقل هو الوحيد القادر على ادراك الأشياء كما هي. كما يعتبر العلم ـ في ذاته وجوهره ـ شأناً من شؤون العقل.

العقل عند ناصر خسرو هو الكلمة الالهية. والكلمة الالهية هي ذات ما يُدعى في اصطلاح الحكماء المسلمين بـ«كن الوجودي». ولا يخفى على أهل البصيرة ان جميع امور العالم قد ظهرت الى الوجود بالكلمة الالهية.

اذن اذا كانت شهادة العقل هي ذات الكلمة الالهية، يمكن ان نقول بسهولة ان جميع موجودات العالم ـ روحانية كانت ام جسمانية ـ واقعة تحت سيطرة العقل،

وبمقدورها ان تكون معلومة.

ومحصلة هذا الكلام هي أن ما لا يقع معلوماً، ليس موجوداً. اي ان ما لا يُعلم قط، لا يوجد(١).

والأمر الذي يستقطب الاهتمام في رأي ناصر خسرو هو انه لا يعتقد فقط بوقوع جميع الموجودات تحت سيطرة العلم، وانما يضع العدم ضمن دائرة الامور المعلومة أيضاً. لأن غلبة نور العلم وشعاع العقل تضع الامور المعلومة ضمن دائرة العلم، فتتضح هذه الامور بواسطة العلم.

صحيح ان الله تعالى لا يُستوعب من قبل دائرة العلم والعقل، غير ان العلم الذي يُعد ظهور العقل، تعبير آخر عن أمر الله. وكلما كان نصيب الانسان من العلم والعقل أكبر، عظم قبوله لامر الله وزادت طاعته لأحكامه.

والنتيجة التي تترتب على هذا الكلام هي: لو بلغ أحد حد الكمال في العلم، لحصل على نعمة الخلود. لأن العلم امر الله، ولا ينفصم امر الله تعالى عن رحمته.

العقل من وجهة نظر ناصر خسرو، أمر الله. وقد خُلق جميع الناس بأمر الله. ومن المسلم به ان كل مخلوق عائد الى أصله. ومعنى هذا ان جميع الناس سيعودون الى العقل والعلم.

ويمكن القول بتعبير آخر: ان العقل علة كلا العالمين، وما هو موجود في هذين العالمين، لابد ان يعود الى العلة الأولى آخر المطاف.

ويوصي ناصر خسرو اخوته في الدين بالاجتهاد في طلب العلم من اجل الاقتراب من الله، لأن رحمة الله علم، والعلم ليس سوى أمر الله.

وهكذا من الجائز القول بأن ناصر خسرو استند الى مسألتين أساسيتين، تُعدان من اصول اللاهوت الاسماعيلي:

---

(١) ناصر خسرو، وجه الدين، تصحيح الدكتور غلام رضا الأعواني، ط طهران، ص ٣٣ـ٣٤.

المسألة الاولى، العلم علة العلل ومحيط بجميع أمور العالم روحانية وجسمانية.

المسألة الثانية، العلم أمر الله، ولذلك يُعد اول شيء ظهر في الوجود.

اذن اذا علمنا ان كل شيء ناشئ من أمر الله تعالى، وأن امر الله تعالى هو العلم لا غير، لابد ان تعود جميع امور العالم الى العلم. ولن يكون مصير العالم سوى بلوغ درجة من العلم.

اذن فالعلم هو أول أمر ظاهر، وعلة العلل. ونظراً لوجود حالة السنخية بين العلة والمعلول، فلابد من تحقق العالم الروحاني ـ أي عالم المجردات ـ قبل العالم الجسماني، وتحقق امور هذا العالم ـ اي الجسماني ـ بعد ذلك العالم.

ونظراً لاقتراب العالم الروحاني من مصدر العلم ـ أي امر الله ـ يتميز هذا العالم بعلم اكبر وأكمل، ولذلك سيكون خالداً بخصوصية اللطف والنقاء التي يتميز بها[1].

ويُعد تقدم ذلك العالم على هذا العالم، من نوع التقدم بالشرف. وهذا في الواقع غير ذلك الأمر الذي يُدعى بالتقدم الزماني. وحينما يُقال بأن تقدم ذلك العالم على هذا العالم ليس تقدماً زمانياً، فلابد من الحديث عن مكانه وموقعه بطريقة اخرى.

فكما ذكرنا، يتميز ذلك العالم بصفة اللطف والبقاء نظراً لكونه قريباً من مصدر العلم. وما هو متميز بهذه الصفة، ليس هو في مكان ولا هو لا في مكان.

ناصر خسرو يعتقد ان الجنة الموعودة ليست سوى هذا العالم اللطيف الخالد. ومن يعرف هذا العالم على الوجه الصحيح، لابد وأن يبلغه، وليس بمقدور جسمه ان يحول دون معرفته أو يعيق الوصول اليه[2].

ويؤكد ناصر خسرو في موضع آخر بشكل صريح على ان الجنة في الحقيقة ليست سوى عالم العقل، ويتحدث عن استقرار الرسول (ص) في هذه الجنة[3].

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٥ ـ ٤٢.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٢.

(٣) نفس المصدر، ص ٤٣.

ومعنى هذا الكلام هو ان الرسول (ص) يتكلم عن منبع العقل، وعدم وجود اي تعارض او اختلاف بين العقل والدين.

ويتحدث هذا المفكر الاسماعيلي في مطلع كتاب «وجه الدين» بطريقة اخرى، فيعتبر الرجاء الكلي الواسع جنّة. ولا ريب في انه حينما يعتبر الرجاء الكلي جنة، فلابد ان يعتبر الخوف الكلي ناراً.

لابد من الالتفات الى ان الرجاء، من الآثار التي لا تنفصل عن العقل، ومتى ما وُجد العقل، وُجد الرجاء أيضاً.

ناصر خسرو ومن أجل البرهنة على فكرته هذه يتحدث عن الرجاء والخوف الكامنين في وجود الانسان، معتبراً وجودهما في وجود الانسان دليلاً على وجود الرجاء والخوف الكليين.

ناصر خسرو يعتقد ان الرسول (ص) كان يتصف بهاتين الصفتين خلال دعوته، واستطاع من خلال ذلك ان يكشف عن طريق الجنة وطريق النار اللذين يظهران في الرجاء والخوف الكليين[١].

صحيح ان ناصر خسرو فسر في مطلع كتابه «وجه الدين» الجنة بأنها تحقق الرجاء الكلي، لكنه يعلم بأن الرجاء من اللوازم التي لا تنفك عن العقل قط. ولذلك نراه ذا موقف راسخ في موقفه الأساسي، ولذلك نراه ايضاً يؤكد على ان الجنة ليست سوى عالم العقل.

اي انه يعتقد بعدم امكانية تحقق الرجاء والأمل بدون تحقق العقل، وينظر الى آثار الرجاء على أنها أمارات لتحقق العقل.

وقد يُقال ضمن هذا السياق: ان الخوف والرجاء، من الحالات النفسية والخصوصيات الباطنية، ولا يمكن قياس مثل هذه الحالات بالموازين العقلية.

ولكن ناصر خسرو يرفض مثل هذا الكلام ويؤكد على ان الرجاء من

---

(١) نفس المصدر، ص ٣.

خصوصيات العقل مستنداً في ذلك الى بعض الأحاديث والروايات.

وهذا الموضوع مستعرض في آثار الحكماء المسلمين أيضاً، ونلاحظ تحدث صدر المتألهين الشيرازي في عدد كبير من آثاره عن الاتصال الوثيق بين الرجاء والعقل.

ولسنا في معرض استعراض هذه الآراء، وانما نؤكد على ان ناصر خسرو يعتقد بأن العقل محيط بجميع الامور، ولذلك يولي أهمية كبيرة للانسان لتمتعه بالعقل واستخدامه له.

ناصر خسرو يعتقد ان عدم وجود الانسان يعني عدم وجود العالم، لأن الانسان عالِم، والعالَم معلوم. ولولا العالِم لما كان هناك أي معنى للمعلوم[١]. اي انه يرى بقاء العالم ببقاء الانسان، ويؤكد على تفوق دور العالم على دور المعلوم. فهذا المفكر الاسماعيلي يعتقد ان جميع امور العالَم وشؤونه واقعة تحت سيطرة العلم، واحاطة العقل بهذه الامور جميعاً. وعلى هذا الأساس ليس عجيباً ان يفضل العالِم على المعلوم ويرى بقاء العالَم معتمداً على بقاء الانسان.

وقد يقول قائل: يؤكد العلماء على ان العلم تابع للمعلوم، وحينما لا يوجد المعلوم لا يتحقق العلم. اي هؤلاء العلماء يرون ان العلم لا يصنع معلومه، وانما يتعلق به ويدركه. هذا في حين يتعارض ما يذهب اليه ناصر خسرو مع الرأي السائد عند اهل المعرفة.

وفي الاجابة على هذا الكلام ينبغي القول بأن ناصر خسرو لا ينظر الى الجانب المعرفي للعقل فقط، وانما يضع في الاعتبار جانبه الوجودي ايضاً، ويعده أساس التفكير.

بعبارة اخرى: لا ينظر ناصر خسرو الى العقل من منظار نظرية المعرفة فقط، وانما ينظر اليه من منظار علم الوجود أيضاً. لذلك فالذي يولي أهمية للجانب

---

(١) نفس المصدر، ص ٦٧.

الوجودي للعقل، ينبغي عليه الاعتراف بتقدمه أيضاً. فيشاهد حينذاك جميع الامور واقعة تحت سيطرته.

طبعاً لا ينبغي تجاهل الحقيقة التالية أيضاً وهي ان الجانب المعرفي للعقل لا ينفصم عن جانبه الوجودي. ومعنى هذا الكلام هو ان امتداد وجود العقل يعني امتداد المعرفة ايضاً. واذا ما اعتبرنا العقل محيطاً بجميع الموجودات بصفته المبدأ الأول، فلابد من القول بأن جميع الامور واقعة تحت سيطرة العلم أيضاً ويمكن الكشف عنها.

وفق هذا اللون من التفكير، يقول ناصر خسرو بأن أساس الدين ايضاً قائم على العقل، ويعتقد بأن التكليف غير القائم على العلم لا يُعد أساساً للدين. ولذلك نراه يصف المقلدين الذين يتخذون طريق التقليد عن جهل، بجهال الأمة[١].

وحينما يتحدث هذا المفكر الاسماعيلي عن التكليف، لا يقصد التكاليف الشرعية في الفروع والأحكام والوظائف العملية في مضمار الفقه فقط، وانما يعطي للتكليف معنى أوسع يصدق حتى على ضرورة دراسة حقائق الوجود وكيفية الخلق.

ناصر خسرو يعتقد ان العقل يكلف الانسان دائماً من اجل التفكير في كيفية الخلقة، من اجل التوصل الى اكتشاف الحقائق عن هذا الطريق.

اذن فالعقل هو الذي يكلِّف الانسان ويحثه على البحث والطلب ويحرضه على بلوغ حقائق الاشياء[٢].

ولا ريب في ان الانسان يواجه سلسلة من التساؤلات الأساسية منذ بداية حياته. لذلك ومن أجل العثور على اجابات منطقية لها، يجد نفسه مرغماً على التحقيق والاستقراء والتفحص. والالزام او الضرورة التي تدفع الانسان للعثور

(١) ناصر خسرو، زاد المسافرين، ط برلين، ص ١٥.

(٢) نفس المصدر، ص ١٨٦.

على اجابات لهذه الأسئلة، هي ما يمكن عدّه بالتكليف.

اذن اذا أدركنا بأن التساؤلات ـ وعلى غرار الاجابات ـ ناشئة من العقل، لابد من القبول بأن العقل يمثل منشأ التكليف. ولا يمكن للتكليف ان يتحقق بدون هذا الجوهر الشريف. وحينما لا يتحقق التكليف، لا يحصل عمل البحث والتحقيق. وينظر ناصر خسرو الى التكليف كأمر مهم وعظيم، ويقول بأن اولئك الذين يتجاهلون هذا الأمر العظيم، يستحقون غضب الله وسخطه.

التكليف عند ناصر خسرو ـ وكما ذكرنا ـ ذو معنى واسع بحيث يعتبر دراسة قضايا الوجود وشؤون الخلق جزءاً من التكليف. ولذلك نراه يُنحي باللوم على الذين يبتعدون عن التحقيق والبحث ويقبلون على التقليد، ويصفهم بالخارجين عن طبعهم الأصلي وسقوطهم في فخ المخاطر. ويقول بأن هذا النمط من الناس يعيش في سطح الظاهر دائماً ولا ينطلق الى أعماق عالم المعنى.

ويؤكد ناصر خسرو في موضع آخر من كتاب «وجه الدين» على ان اولئك الذين يكتفون بالتقليد لا يحصلون من عالم الوجود سوى على سلسلة من الامور السطحية والظاهرية[١].

ولا ريب في ان الانسان حينما يُحرم من بلوغ عمق عالم المعنى فلابد أن يواجه الفشل والخسران، وحينذاك لا ينفع أي شيء لأن الجهل حينما يلتف على قدم المرء، يمنعه تماماً عن اجتياز عالم الظاهر الى عالم الباطن.

هذا المفكر الاسماعيلي يستند في آثاره النثرية والشعرية كافة الى العقل ويعتبر الانسان مسؤولاً عن سلوكه. ولا يعتبر الصدفة او الاتفاق او الحظ ملاكاً لظهور الحوادث قط، ولا يعاتب الزمن والدهر على ذلك في يوم ما.

ناصر خسرو، يبحث دائماً عن الدليل والحجة، ولا يشعر بالارتياح قط من الكلام السطحي الفارغ، ويعتقد ان المرء حينما ينال العلم الحقيقي ويفقه علم

(١) ناصر خسرو، وجه الدين، تصحيح غلام رضا الأعواني، ط طهران، ص ٦٩.

التأويل، تصغر في عينه امور العالم وأخطاره. ويمكن ان نلاحظ مثل هذه المعاني في العديد من أبياته الشعرية.

ويشير ناصر خسرو في بعض شعره الى قضية أساسية مهمة وهي ان الانسان يشترك مع الحيوانات في كثير من الأشياء، بل ويرى ان الحيوانات ذات نصيب اكبر من الانسان في بعض الامور، لأن الحيوانات فضلاً عن تخلصها من الحزن والغم، تتفوق على الانسان ايضاً في الاستمتاع ببعض اللذات الجسمية والشهوانية.

وعلى صعيد آخر نحن نعلم ان الله تعالى قد منّ على الانسان وتفضل عليه فجعله اكرم من الحيوانات وأشرف. ويؤشر ناصر خسرو على هذه النقطة ويقول بأن ما يوجب كون الانسان أشرف من الحيوان لا ينبغي ان يشترك فيه مع الحيوانات. وتتحدث بعض الآيات عن انّ الله قد اتم نعمته على الانسان. وهذه النعمة ليست بالشيء الذي يتمتع به الحصان والبغل. والمُلك الحقيقي ليس بالملك الذي لدى الملوك والقياصرة، لأن هذا الملك يذهب بسرعة مثلما يأتي بسرعة. وعليه فالملك الحقيقي والنعمة الحقيقية هي العقل، لأن العقل هو الذي يهدي الانسان نحو الايمان الحقيقي والحقيقة الحقيقية. وبلوغ الحقيقة يمثل السعادة الحقيقية التي يتطلع اليها الانسان[1].

عقلية ناصر خسرو، والأهمية التي يوليها للعقل والعلم، ليس بالأمر الذي يقبل به الكثيرون، ولهذا السبب تعرض هذا المفكر ذو التفكير الحر لسوء الظن والاتهام.

ان دراسة حياة ناصر خسرو تكشف عن انه كان نقياً من تلوثات الحياة وأدرانها، وأمضى حياته في أجواء التقوى، غير ان الذين يرفضون أفكاره، يتهمونه بشتى أنواع التهم ويلصقون به ما لا يليق من الانحراف.

---

(١) ديوان ناصر خسرو، اصدارات جامعة طهران، تصحيح مجتبى المينوي ومهدي المحقق، ط ٣، ص ٥٠٦.

ولسنا راغبين في التحدث بهذا الشأن، ولكن لابد من الاشارة الى هذه الحقيقة وهي ان معظم الذين يتألقون من خلال أفكارهم الجديدة، يواجهون الكثير من المشاكل والعقبات عادة. ولا يستثنى ناصر خسرو من هذه القاعدة ايضاً، اذ واجه كثيراً من السدود والموانع والمعضلات طوال حياته لا سيما في المجال الفكري والعقائدي. فقد شمر خصومه عن سواعدهم من أجل التصدي له فأخذوا يتهمونه بالتعصب، والالحاد، والدهرية، والقرمطية وما الى ذلك.

والانتقاد الذي كان يوجّه لأفكار ناصر خسرو كان يأخذ طابع القصة في بعض الأحيان فقد نُقل عن المؤرخ المعروف دولتشاه السمرقندي انه قال: خرج ناصر خسرو يوماً لزيارة الشيخ أبي الحسن الخرقاني، فخاطبه هذا العارف المعروف: لابد وأن سمعتَ الحديث القائل: «أول ما خلق الله العقل»، وهو اشارة الى عقل الأنبياء ولا يشمل عقول الآخرين.

واعترض عليه الخرقاني بعد ذلك لأنه ـ اي ناصر خسرو ـ يقول بأن العقل جوهر «كن فيكون»، بينما الحب هو الجوهر ثم وصفه مع ابن سينا بأنهما مغروران بعقلهما الناقص[1].

ومن الواضح ان المراد بهذه القصة، التنديد بالعقل الفلسفي. وسواء صحت هذه الحكاية ام لم تصح، لا يوحي مضمونها بانتقاد العقل، لأن الغرور من جنود الجهل ولا يمكن عدّه من خواص العقل.

ثم ان وصف ابن سينا وناصر خسرو أو اي فيلسوف آخر بالغرور، ليس بالأمر الذي يسهل اثباته. بل حتى لو ثبت ذلك فلا يمكن عده من خواص العقل، لأن غرور شخص ما ربما يتصل بجملة من العوامل التي لا يُعد العقل واحداً منها.

الانسان من حيث هو عاقل لا يشعر بالغرور قط، وانما هناك عوامل اخرى

---

(١) دولتشاه السمرقندي، تذكرة السمرقندي، نقلاً عن «كتاب تصويري عن ناصر خسرو»، تأليف علي الدشتي، ص ١٥.

تقف خلف الغرور لا يمكن أن تُعد من شؤون العقل.

أضف الى هذا كله، انه لابد من الالتفات الى الامر التالي وهو ان ناصر خسرو لم يتحدث عن العقل الشخصي لهذا الفيلسوف او ذلك المفكر، وانما تحدث عن العقل الكلي واعتبره أمراً ابداعياً وعلة العلل.

وينسجم كلام ناصر خسرو مع جاء في بعض أحاديث أهل البيت (ع) التي تعتبر العقل الصادر الأول، ولا شك في ان الصادر الأول أمر ابداعي.

طبعاً لم يرد في الأحاديث المروية عن طريق أهل السنة موضوع العقل، بل قال بعض مشايخهم ان جميع الأحاديث ذات الصلة بالعقل كاذبة وموضوعة، وهذا ما يمكن ملاحظته في كتب ابن أبي الدنيا، وابن المحبر، والسجزي، وابن عبد ربه[١].

نعود فنقول بأنه قد وُضع في حكاية لقاء ناصر خسرو بالشيخ الخرقاني، الحب بدلاً من العقل، اي الحب هو الأمر الابداعي لـ «كن فيكون». فاذا كانت هذه الحكاية وما ورد فيها، أمراً صحيحاً، لابد أن نتساءل: هل ورد في الأحاديث الاسلامية ان الحب هو الصادر الأول؟

وينبغي في الاجابة على هذا التساؤل القول: اذا كانت الأحاديث الخاصة بالعقل كاذبة، فعلى الصعيد الآخر ايضاً لم ترد أحاديث معتبرة تتحدث عن ابداعية الحب. اي لو افترضنا عدم وجود أحاديث وروايات اسلامية تقول بأن العقل هو الصادر الأول، فانه لا توجد روايات اسلامية تضع الحب بدلاً من العقل وتعتبره الصادر الأول.

واذا كان الأمر كذلك كيف يمكن القبول بتلك الحكاية التي تقول بأن الحب هو الذي يمثل جوهر «كن فيكون»؟

هناك نقاشات طويلة ومحتدمة حول العقل والحب، ومن منهما متقدم على

---

(١) راجع: الصوفية والعقل، تأليف الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت، ص ٧.

الآخر، ومن بمقدوره ايصال الانسان الى منزل الحقيقة.

وانبرى عدد كبير من كبار العرفاء لدراسة هذا الموضوع وتأليف الآثار القيمة. فللعارف المعروف الشيخ نجم الدين الرازي رسالة تحمل عنوان «العشق والعقل أو معيار الصدق في مصداق العشق» تناول فيها هذا الموضوع بالبحث والدراسة.

ولابد من التذكير بالأمر التالي وهو ان ناصر خسرو من خلال قوله بأن العقل أمر ابداعي وعلة العلل، قد أسس نظاماً فكرياً استطاع أن يبلوره بأفكاره الاخرى. فالذي يعتبر العقل ابداعياً وعلة العلل، لابد ان يقول: لولا العقل ما كان المعقول، ولولا العلم ما تحقق المعلوم.

ولا يقتصر ناصر خسرو على القول بتقدم العقل، وانكار تحقق المعلوم بدون العلم، وانما يمتد في رأيه هذا حتى الى دائرة الصفة والموصوف، فيعلن بصراحة ان الشيء اذا لم يكن متصفاً بصفة ما، لا يوجد. لأنه يعتقد بأن لا يستطيع اثبات الأشياء الا عن طريق وجود الصفات. وحينما لا توجد الصفة، يتعذر اثبات الموصوف[1].

ويرى ناصر خسرو ان التمسك بصفات شيء ما، هو الطريق الوحيد الذي يمكن من خلاله اثبات وجود ذلك الشيء.

هذا المفكر الاسماعيلي يعلم جيداً بأن هذا الكلام حينما يدور حول علم الانسان بنفسه، يواجه اشكالاً، لأن علم الانسان بنفسه لا يتحقق عن طريق العلم بصفات الصورة. فالانسان يجد نفسه قبل ان يعلم بصفاته وأحواله.

ورغم معرفة ناصر خسرو بهذا الاشكال إلّا انه نقله عن لسان الآخرين وحاول أن يجيب عليه، مكرراً رأيه خلال هذه الاجابة. فهو يقول: يثبت وجود نفس الانسان عن طريق ظهور فعله. ومعنى هذا الكلام هو ان فعل النفس بمثابة الصفة، ويمكن اثبات الموصوف عن طريق الصفة.

---

(١) ناصر خسرو، زاد المسافرين، ط برلين، ص ١٩١.

ناصر خسرو، يبتعد بهذا الرأي عن كبار الفلاسفة المسلمين، متخذاً بذلك مواقف مناهضة لابن سينا، والسهروردي وغيرهما من الفلاسفة. لأن ابن سينا يتحدث عن العلم الحضوري من خلال فكرة «الانسان المعلق»، معتقداً ان الانسان ليس بمقدوره ادراك نفسه عن طريق الصفات والأفعال، لأنه يقف على ذاته حضورياً قبل وقوفه على أفعاله وأحواله.

وأثار السهروردي هذه الفكرة ايضاً في كتاب «حكمة الاشراق» حينما قال بأن الانسان يتعذر عليه ادراك ذاته عن طريق المثال او ما يُدعى بالعلم الحصولي. وأقام هذا الفيلسوف الاشراقي ثلاثة براهين لاثبات فكرته لا مجال لاستعراضها(١).

اذن وعلى ضوء فرضية «الانسان المعلق» التي طرحها ابن سينا، يتأيد العلم الحضوري الذي لدى الانسان عن نفسه. ولهذا السبب بالذات تواجه فكرة ناصر خسرو القائلة بثبوت علم الانسان بذاته عن طريق ظهور أفعاله، اشكالاً.

ورغم اعتراض الحكماء المسلمين على فكرة ناصر خسرو هذه، إلّا انها حظيت باهتمام خاص من قبل الكثير من مفكري العالم الغربي. فالعلم الحضوري لم يُطرح بين المفكرين الغربيين بنفس الطريقة التي طُرح بها في آثار ابن سينا والسهروردي.

فالكوجيتو(٢) في أفكار الفيلسوف الفرنسي المعروف «رينه ديكارت» يُعد تطوراً كبيراً في عالم الفكر، إلّا انه لا يتصل بالعلم الحضوري.

ويمكن ان يشابه ما عرضه الفيلسوف الفرنسي في هذا المضمار ما ذهب اليه ناصر خسرو في موضوع العلم بالنفس من بعض الوجوه. فديكارت يقول «أنا افكر اذاً أنا موجود». وناصر خسرو أيضاً يرى ظهور فعل النفس هو الطريق

---

(١) راجع الديناني، شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي.

(٢) Cogito.

الوحيد لادراكها.

اذن فهذا المفكر الاسماعيلي، عقلي باطني يـؤمن ايمـاناً شـديداً بـالتفاوت في الدرجة بين ظاهر الامور وباطنها. ولهذا السبب يستند كثيراً على قضية التأويل.

وحينما يتحدث عن التفاوت في الدرجة بين الظاهر والباطن، يشير الى الأمر التالي أيضاً وهو ان هذا التفاوت أمر واقعي، ولا علاقة له بنوع ادراك الانسان ووجهة نظره.

ومعنى هذا الكلام هو ان ما هو باطن، باطن بذاته؛ وما هو ظاهر، ظاهر في الواقع، وهذا ما يمكن ملاحظته في عبارته التالية التي تقول «ما هو ظاهر لا يخفى قط، وما هو خاف لا يظهر قط»[١].

ومن هذه العبارة نفهم ان الباطن لا يُدرَك إلّا عن طريق الباطن والظاهر غير قابل للادراك إلّا عن طريق الظاهر.

ويمكن القول بتعبير آخر: الأمر المعقول ـ من حيث هو معقول ـ غير قـابل للادراك بواسطة الحواس. والأمر المحسوس كذلك لا يستوعبه الادراك العقلي.

اذن لو سلمنا بأن الظاهر والباطن عبارة عن مرحلتين وجوديتين، فلابد أن نسلم ايضاً بأن ما يتحقق في مرحلة الباطن لا يمكن ان يُدرَك إلّا بباطن الانسان. وفي مثل هذه الحال يتضح معنى التأويل، وتبرز ضرورة تجاوز مرحلة الظاهر الى الباطن من أجل ادراك المعاني الباطنية.

وحينما يرى ناصر خسرو التفاوت بين الظاهر والباطن تفاوتاً واقعياً، يشير في ذات الوقت الى الأمر التالي وهو: لابد من حدوث حالة من التطور عند الانسان يعرج فيها من الظاهر الى آفـاق البـاطن مـن اجـل ادراك الارتـباط فـيما بـين المرحلتين.

ويرى هذا المفكر الاسماعيلي ان لذة ادراك الامور العقلية والباطنية، لا نهاية

---

(١) ناصر خسرو، وجه الدين، ص ٧٨.

لها، ويرى ان الذين يحصلون على اللذات العقلية تضعف لديهم الرغبة في اللذات الحسية والظاهرية.

ولم يتوقف ناصر خسرو عند مرحلة القول بلا نهاية لذة الادراك العقلي، وانما ذهب الى ابعد من ذلك حينما قال بأن العقل بمقدوره الانطلاق الى معنى غير متناه[١].

ونراه يشير الى فكرة اخرى في موضع آخر من كتاب «زاد المسافرين»، ذات صلة وثيقة بهذه الفكرة. فقد عبّر عن اعتقاده بأن النفس الناطقة ليس لها حد معين في قبول العلوم والمعارف، وهي ـ من حيث القوة ـ قادرة على قبول ما لا يتناهى من العلوم والمعارف.

ويرى ناصر خسرو بأن الموجود الجسماني محدود في قبول الأعراض المتناسبة معه. في حين لا توجد مثل هذه المحدودية لدى النفس الناطقة.

ومن الواضح ان الأعراض المتناسبة مع النفس الناطقة هي ذات ما يدعوه ناصر خسرو بالعلوم والمعارف[٢].

لقد تحدث ناصر خسرو في كتاب «زاد المسافرين» بطريقة اخرى وقال بأن اي موجود، غير محروم من الهداية الالهية. غير ان نصيب الانسان من هذه الهداية اكبر من غيره.

ويرى ناصر خسرو ان بقاء كل كائن من الكائنات يعتمد على ما يتمتع به من هداية الهية. وكلما عظم نصيبه من الهداية تمتع ببقاء أطول.

كما يؤكد ناصر خسرو على الأمر التالي أيضاً وهو انه لولا الهداية الالهية لما كان بمقدور الانسان أن يدرك بأن الكل اعظم من الجزء. بتعبير آخر: ان ادراك البديهيات الأولية عبارة عن هداية الهية تفضل بها الله تعالى على الانسان. ولو

(١) ناصر خسرو، زاد المسافرين، ص ٢٦٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٩٧.

كان الانسان قد حُرم من ادراك البديهيات، لحُرِم ايضاً من الدخول الى عالم المعرفة. ولو كان الانسان قد حُرِم من الدخول الى عالم المعرفة، لما كان له نصيب من البقاء.

اذن ناصر خسرو يعتبر ادراك البديهيات هداية الهية من جانب، ويعتبر الهداية الالهية أساس بقاء الموجودات من جانب آخر. والمحصلة التي يمكن الخروج بها هي ان بقاء الانسان يعتمد على العلم والمعرفة، ولولا العلم والمعرفة، لما كان باستطاعة الانسان ان يبقى.

وعلى اساس هذا النمط الفكري نرى ناصر خسرو ينظر الى المعاد الجسماني بعين الشك، ولا يتحدث سوى عن المعاد الروحاني، وذلك لاعتقاده بمحدودية الانسان في قبول الاعراض المتناسبة معه. اما النفس الناطقة فلا يرى لها حداً معيناً في قبول العلم والمعرفة.

هذا المفكر الاسماعيلي يرفض خلال آثاره المعاد الجسماني ويعتبره أمراً غير معقول ولا منطقي. ويفسر عودة الأرواح الى الأجسام بالتناسخ، ولهذا يعتبر مثل هذه العودة أمراً باطلاً.

وأثار ناصر خسرو هذه المسألة في كتاب «زاد المسافرين» مرتين وتحت عنوانين مختلفين[١]. في المرة الاولى عدّ الانضمام المجدد للأرواح الى الأبدان أمراً محالاً وباطلاً. وفي المرة الثانية تحدث عن بطلان التناسخ معتبراً عودة الروح الى البدن لوناً من ألوان التناسخ.

ولابد من الاشارة الى ان ناصر خسرو ـ فضلاً عن برهنته على ما ذهب اليه في هذا المضمار ـ هب لمناقشة القائلين بالمعاد الجسماني ايضاً.

فأنصار المعاد الجسماني يتمسكون بظاهر الآيات القرآنية ويؤكدون على الأمر التالي وهو ان اعمال الانسان في هذا العالم تجري بواسطة النفس والبدن. والعدل

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٣١ و ٤٢٤.

الالهـي يقتضي ان يشمل الثواب او العقاب النفس والبدن معاً. وليس من العدل الاقتصار على احدهما فقط.

وينبري ناصر خسرو لمناقشة دليل هذه الفئة ويقول:

طبقاً للموازين العلمية والمنطقية، يتعرض بـدن الانسـان للـتغير بـاستمرار، ولذلك يُعد موجوداً سيّالاً. ولذلك فالبدن يمارس أعمالاً في العشرين من العـمر غير الأعمال التي يؤديها في السبعين. والسؤال الذي لابد أن يُثار هنا هو: ما هو البدن من بين هذه الأبدان المختلفة باختلاف العمر، الذي يُحشر به الانسان؟

فلو حُشر البدن في قالب أحد هذه الأحوال، فكيف يمكن أن يتلق ثواب او عقاب سائر الأحوال؟ ولو جُعل ثواب أو عقاب سائر أحوال البدن، من نصيب أحد احواله فقط، فهل يُعد مثل هذا العمل عادلاً؟

قد يقال هنا: تُحشر جميع أحوال البدن مع نفس واحدة، ولكن يرفض ناصر خسرو هذا الكلام ويقول: النفس لا تُحشر إلّا مع بدن واحد وأحوال واحدة من هذا البدن. ولذلك ليس بمقدور أحد ان يدّعي بأن النـفس ذات أبـدان مخـتلفة ومتعددة، او انها تُحشر في آن واحد مع الأحوال المتعددة للبدن؛ لأن حشر النفس الواحدة بأبدان مختلفة ومتعددة يستلزم التناسخ؛ والتناسخ باطل.

ويتمسك ناصر خسرو في ابطال التناسخ بخمسة أدلة، استعرضها بالتفصيل.

ومما يجدر ذكره هو ان ناصر خسرو حينما يـعتبر عـودة النـفس الى البـدن تناسخاً، فلابد ان يصر على الاعتقاد التالي: تعود النفس الناطقة لكل شخص بعد انفصالها من البدن الى النفس الكلية. وهي عودة تعبِّر عن عودة الجزء الى كـله والفرع الى أصله.

ناصر خسرو يعتقد ايضاً ان النفس الكلية تحظى باهتمام العقل الكلي باستمرار، ولذلك تحصل على شرفها وفضيلتها عن هذا الطريق[1].

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٨٨.

طبعاً هناك نقاش طويل أيضاً حول طبيعة النفس الكلية وما هو اختلافها عن العقل الكلي. غير ان المفكرين الاسماعيليين يؤمنون بوجود النفس الكلية ويعتبرونها المرجع الذي ترجع اليه النفوس الجزئية.

هؤلاء يعتبرون العقل علة النفس، وبما أن النفس معلولة، لذلك تستمد شرفها من العقل، كالجسم الذي يأخذ شرفه من النفس لكونه معلولاً والجسم علة[1].

وحينما يعتبر ناصر خسرو الجسم معلولاً للنفس، يفصل موقفه الفكري في هذا الاطار عن موقف الكثير من المفكرين المسلمين، متخذاً لنفسه موقفاً فكرياً خاصاً.

هذا المفكر الاسماعيلي يعتبر النفس جوهراً يتقبل الآثار الالهية كالعلم، والقوة، والبقاء، وسائر الكمالات، ويقول بأنها تتصرف في الجسم بتأييد العقل.

بتعبير آخر: مثلما تتصرف النفس الجزئية في البدن الجزئي، تتصرف النفس الكلية في امور العالم وتدبيرها. ويعتقد ناصر خسرو ان النفس الكلية تشيّد هذا العالم بتأييد العقل الكلي.

اذن يُصنَع العالم الكبير بواسطة النفس الكلية، وتتصرف فيه النفس الكلية بواسطة التأييد العقلي[2].

اذن ناصر خسرو لا يعتبر الله تعالى علة العالم، وانما نسب هذه الصفة الى النفس الكلية. وقد أكد على هذه الفكرة في جميع آثاره. بل وذهب الى ما هو أبعد من ذلك حينما لم يجز اطلاق عنوان الموجود على الله تعالى.

وسبق ان أشرنا الى هذا الموضوع فيما مضى وقلنا بأن ناصر خسرو ذو اعتقاد راسخ بالتنزيه المطلق للبارئ تعالى، حتى يمكن عدّه ضمن الفريق المؤيد للاهوت التنزيهي.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٩٢.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

وبغض النظر عن مدى الاستحكام والاعتبار الذي يحظى به هذا النمط الفكري منطقياً، كان ناصر خسرو يفكر بتنزيه الله تنزيهاً مطلقاً ويدافع عن اللاهـوت التنزيهي.

وانطلاقاً من هذا النمط الفكري، كان لدى ناصر خـسرو مـوقف خـاص في قضية المبدأ والمعاد. ويبدو أنه قد أنعم النظر كثيراً في آيات المبدأ والمعاد وأفلح في الحصول على أفكار جديدة.

جاء في احدى الآيات التي تتحدث عن أوضاع أصحاب الجنة: ﴿وفيها مـا تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين وأنتم فيها خالدون﴾[1]. وأثار البعض شبهة ضمن هذا السياق خلاصتها: مما تشتهيه نفس الانسان هـو أن يـتحقق الثـواب عـلى يـد الانسان، اي ان يقوم الانسان نفسه بمنح الثواب والمكافأة لأصحاب الجنة، غير ان هذا أمر متعذر، وليس بمقدور أصحاب الجنة تحقيق هذه الأمنية.

ولا ريب في ان حرمان اصحاب الجنة من تحقيق ما يشتهون، يعني انهم ليسوا من أهل السعادة، ووقوعهم في زمرة الكافرين.

وانبرى ناصر خسرو للرد على هذه الشبهة وفق اصـوله الفكـرية في بـاب التنزيه، فقال:

ان هؤلاء الذين يثيرون هذه الشبهة لا يعرفون لا جوهر النـفس ولا مـعنى الالوهية.

ناصر خسرو يرى ان النفس مادامت جاهلة بشيء ما، فليس بمـقدورها ان تطمح للوصول اليه. ونظراً لخروج الالوهية والفعل الخاص الالهي عن دائرة علم الانسان، فليس بمستطاع النفس أن تطمح للالوهية، فضلاً عن عدم ميلها للقيام بفعل الله الخاص.

بتعبير آخر: النفس تتمنى ذلك الشيء الذي لديها نوع من العلم به، ولا تتمنى

---

(١) الزخرف، ٧١.

ما لا يقع ضمن دائرة علمها ومعرفتها. وما لا يقع ضمن دائـرة عـلم الانسـان ومعرفته لا يُعد جزءاً من طموحاته وتطلعاته.

اذن فالالوهية وممارسة فعل الله الخاص، أمر ليس مما تتمناه النفس أو تطمح للوصول اليه، وليس بمقدور الانسان ان يفكر بمثل هذا الأمر. وتنطبق هذه الفكرة على الموجودات الاخرى أيضاً. فلا يتمنى الحيوان على سبيل المـثال ان يكـون انساناً لأن الحيوان يجهل عالم الانسانية، وبما انه لا علم له بهذا العالم فلا يخـطر بباله ان يكون انساناً.

ويقول ناصر خسرو في نهاية المطاف بأن عقل الانسان عاجز عن ادراك معنى الابداع الذي هو فعل الله. وهذا العجز يـدفعه بـالتالي لانكـار مـعنى الابـداع. والموجود الذي ينكر شيئاً ما كيف بمقدوره ان يتمناه ويتطلع اليه. ولذلك لا تُعد الالوهية وكذلك القيام بفعل الله الخاص، جـزءاً مـن طـموحات الانسـان، ولا يتحقق لديه مثل هذا الطموح[١].

تشف كلمات ناصر خسرو عن ان الارادة والرغبة والامنية، فرع على العلم. وحين لا يوجد العلم، لا تتحقق الارادة والامنية والرغبة.

وثمة من يفكر عكس هذا التفكير فيقدم الارادة ويقول بأن الطلب قبل العلم، وحين لا يوجد الطلب لا يتحقق العلم.

نؤكد مرة اخرى على ان ناصر خسرو يؤمن ايماناً عميقاً بفضل العلم وتقدمه، ولذلك تُعد النزعة العقلية عنده أصلاً وأساساً لأفكاره.

هذا المفكر الاسماعيلي يعتبر البصيرة أساس الدين، ويـقول بأن الديـن بـلا بصيرة بدعة ولا قيمة له اطلاقاً. ويرى لو أن المرء تعلم العلم وانطلق للعمل على أساس العلم، فهو من أصحاب الجنة في هذا العالم بالقوة وفي عالم الآخرة بالفعل. ولذلك لو عمل الانسان عن جهل ومارس أعمالاً جاهلة فلابد ان يدفع ضريبة

---

(١) ناصر خسرو، زاد المسافرين، ط برلين، ص ٤٤٤.

مثل هذا العمل، وتتمثل هذه الضريبة بجهنم[١].

ينبغي التنويه الى ان ناصر خسرو حينما يتحدث عن البصيرة في الدين، يعني علم التأويل ومعرفة باطن الأحكام ومعاني الامور. ولذلك نراه يؤكد على معنى الشريعة ويوجب تعلمه على اهل العقل. فمن هو غريب على العقل، ليس بمقدوره بلوغ معنى الشريعة وباطن الأحكام. وأفراد من هذا النوع غارقون في ظواهر الامور ويناصبون أهل الباطن العداء.

ناصر خسرو يعتقد ان معظم الناس غافلون عن عالم المعنى وحقائق الامور، وغارقون في مرحلة الظاهر. ولذلك اولى اهتماماً للقلق الذي عليه حياة الانسان، وقال بأن الانسان مادام يعيش في عالم الحياة، فلا يخلو من حركتين: الزيادة، والنقصان، والحركة تتحقق في الزمان دائماً.

ناصر خسرو يقسم الزمان الى ماض ومستقبل، ويعتقد بأن الذي يفصل الماضي عن المستقبل هو «الآن» الذي هو عبارة عن برزخ غير قابل للتقسيم.

ويشبّه ناصر خسرو البرزخ الحائل بين الماضي والمستقبل بالخط الواقع بين الشمس والظل. فهذا الخط ليس من جنس الشمس ولا من جنس الظل. ومن هنا نفهم ان البرزخ الواقع بين الماضي والمستقبل، لا يتعلق بالماضي، ولا يمكن عدّه جزءاً من المستقبل.

برزخ «الآن» ليس لديه بُعد او امتداد. والانسان يرى نفسه في هذا البرزخ دائماً، ولكنه وفي ذات الوقت الذي يجد نفسه في برزخ «الآن» يزداد زمانه الماضي، وينقص زمانه المستقبلي.

اذن فناصر خسرو يتحدث عن زمانين فقط هما الماضي والمستقبل ولم يشر بشيء الى الزمان الحاضر، وانما يعبّر عن الفاصل بين الماضي والمستقبل ببرزخ «الآن»، والذي لا يعترف له بأي بعد او امتداد.

(١) ناصر خسرو، وجه الدين، ص ٥ ـ ٦.

ولسنا في معرض الحديث عن مدى صحة او سقم هذا التقسيم، وانما ننوّه فقط الى الأمر التالي:

بما أن الانسان واقع بين حركة متزايدة واخرى متناقصة فلابد أن يُعد مسافراً. والمسافر بحاجة الى زاد ومتاع[١].

هذا المفكر الاسماعيلي يعتقد ان افضل زاد للسالك حين سلوكه طريق الحق، هو العلم والبصيرة. ويريد بهما كما ذكرنا سابقاً علم التأويل وكشف باطن الامور. ومن أجل ان يحقق هذا الهدف، هبّ لكتابة كتابه القيّم «زاد المسافرين».

(١) ناصر خسرو، زاد المسافرين، ص ٣.

١٥

هل شعر الفردوسي اسطورة أم منبثق من العقل؟

اذا لم يكن الفردوسي في «الشاهنامه» أعظم شاعر ملحمي في العالم طوال جميع العصور، فلاشك في انه يضاهي أعظم شعراء الملحمة في العالم، مثل هومر.

العارفون بتاريخ الأدب العالمي يذهب بعضهم الى اعتبار الفردوسي بمستوى «هوميروس» ومن هم على غراره من الشعراء الملحميين، ويذهب البعض الآخر الى تفضيله حتى على «هوميروس»، هذا الشاعر الملحمي اليوناني الكبير.

الفردوسي في ملحمته الكبرى ـ أي الشاهنامه ـ لم يكن في ذروة العظمة من حيث الخيال والتصوير فحسب، بل اختطف سباق الرهن من الآخرين حتى من حيث الأخلاق والعاطفة الانسانية وما يمكن ان يدعى بالفتوة أيضاً.

مضافاً الى ذلك كله، تحدث هذا الشاعر الكبير في آثاره عن العقل أيضاً معتبراً العقل أشرف جوهر في عالم الوجود. ولذلك يمكن الادعاء بأن الفردوسي ـ فضلاً عن قوة التخيل التي لديه ـ يعد حكيماً كبيراً ايضاً من حيث استخدام العقل والبرهان والاستدلال.

صحيح ان هذا الحكيم البارع قد صور ميادين الحرب والقتال في احسن صورة، وتحدث باستمرار عن الانتصارات والهزائم، إلّا ان هذه الميادين الحربية تتحدث عن عالم الباطن بمستوى تحدثها عن شؤون حياة الانسان الخارجية، وتكشف عن التعارض بين القوى الشيطانية والقوى الالهية في وجود الانسان.

فالتعارض بين الخير والشر، والنور والظلام، تعارض أساسي وجوهري، ولابد من التنقيب عن جذوره في قلب الخلقة.

ولاشك في ان آدم ـ أبا البشر ـ مخلوق الله المبارك، كما لاشك ايضاً في وقوع ابليس المتمرد المفسد ضمن دائرة الخلقة الواسعة.

الأديان الالهية الكبرى تنتسب الى ابراهيم (ع)، فيعد هذا النبي الالهي الكبير شيخ الأنبياء. وقد هب هذا النبي الكبير لمجابهة نمرود الطاغي المستكبر بادئاً مجابهته تلك بتحطيم أصنامه.

وهب موسى (ع) ـ وهو من الانبياء أُولي العزم ـ معلناً رفضه لفرعون وزمرته، ولم يسمح في الجهاد الذي أعلنه عليهم بأي لون من الوان الاستسلام والخنوع.

ويصدق هذا الكلام على جميع الأنبياء ايضاً.

ولاشك في ان الصراع العنيف الذي خاضه موسى (ع) ضد فرعون لم يتحقق في عالم الخارج ومصر الواقع فحسب، بل تحقق في عالم الباطن ومصر الضمير أيضاً. فميدان باطن كل انسان عبارة عن حرب مستمرة بين موسى العقل وفرعون الجهل.

واستقطب هذا الأمر اهتمام الحكيم أبي القاسم الفردوسي، فكان يعلم بوضوح ان باطن الانسان عبارة عن ميدان حرب بين القوى الشيطانية والقوى الربانية، وبين النور والظلام. فحينما كان يتحدث عن ملوك ايران وأباطرتهم، لم يكن يشير الى الملوك الجائرين الذين يلحقون الظلم بالرعية نزولاً عند أهوائهم ونزواتهم، وانما كان يشير الى الملوك الذين يتحتم عليهم العمل المثابر من أجل نشر العدل.

ويمكن ان نستشف من مجموع شعر هذا الشاعر الكبير هو ان القوى الشيطانية الخبيثة تسعى دائماً لاضلال الانسان ودفعه باتجاه المنزلقات والمخاطر. وتكمن هذه القوى في باطن الناس، وتوسوس في ضمائرهم وقلوبهم مـن خـلال مـا يشـبه الحرب، من اجل اخضاعهم لها وجعلهم تحت سيطرتها، مما يـؤدي بـالتالي الى فسادهم وخروجهم عن طريق الصواب.

وفي مقابل ذلك الفريق مـن النـاس الذي يـقع أسـيراً في فـخ هـذه القـوى الشيطانية، يقف الأبطال من اصحاب الفطرة النقية والعقل الحـر لمجـابهة القـوى الشيطانية ومقارعتها دون هوادة.

هؤلاء الأبطال الذين يتحدث عنهم الفردوسي في شاهنامته يحققون في نهاية المطاف الانتصار على القوى الشيطانية المتمثلة في الوساوس والأحابيل والخدع النفسية، ويكتشفون عن تفاهتها ويعلنون اضمحلالها وذلك من خلال الاتكـال على القوى الالهية الخيرة.

شخصيات مثل الضحاك، وأفراسياب، وغرسيوز، مثلت في الشاهنامة مظهراً لهذه القوى الشيطانية، والتي انتهى بها الأمر الى الفشل الذريع الكامل.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن الفردوسي تحدث عـن صراعـات روح الانسان وسلط الضوء على حقائق الحياة كما هي متحققة في الخارج.

ان قصص الشاهنامة، بمثابة مرآة يشاهد فيها الانسان حـلاوة ودلال الحـياة وألمها وسأمها. ولم يكتف الفردوسي فيها بوصف وقائع الحياة، وانما انبرى كذلك لتقديم النصائح الأخلاقية وحض الانسان على المقاومة والتصدي لمشاكل الحياة وصروف الدهر.

وقد اتخذ ضمن هذا السياق موقفاً فلسفياً، وتحدث عن أسرار الحكمة الالهية والرموز الربانية. اي ان الفردوسي قد فتح في شعره باب العرفان وأرشد مخاطبه نحو عالم المعرفة.

صحيح ان هذا الشاعر الكبير قد تحدث بـلغة الاسـطورة وبـلسان الخـيال

والتصوير، ولكن لابد من الالتفات الى انه قد فتح من عالم الاسطورة باباً على عالم الحقيقة يمكن من خلاله الانطلاق نحو أسمى المراحل والدرجات.

وقد يثير السؤال التالي نفسه ضمن هذا السياق: ما هي العلاقة بين الاسطورة والحقيقة؟ وكيف يمكن صياغة الحقيقة من غير الحقيقة؟

وليس من السهل الاجابة على هذا التساؤل، ولا يوجد رأي في هذا الاطار يتفق عليه الجميع. ورغم ذلك هناك ما يشبه الاتفاق على ان الانسان كانت لديه فكرة اسطورية خلال العصور المنصرمة، ورسم عالم الوجود بريشة اسطورية. ثم راح ينظر بعين الشك الى الأساطير في الأزمان التالية، وأخذ يميز بينها وبين الحقيقة.

ويعد التمييز بين الاسطورة والحقيقة، طليعة عصر أخذ الفلاسفة ينظرون اليه كمبدأ لظهور الفلسفة. ويعتبر مفكرو الغرب اليونان مهداً للفلسفة، وينظرون الى سقراط[١] وافلاطون وبعض الفلاسفة الذين سبقوا سقراط، كرواد لهذا التحول العظيم.

كما يرى هذا الفريق من المفكرين الغربيين ان الفلسفة، يونانية في حد ذاتها، ويعتقد بأن الأفكار الفلسفية قد انتقلت من هذا البلد الى سائر أرجاء العالم. وهناك من يعارض هذه الفكرة ويقول بأن اليونان لم يكن البلد الوحيد الذي ظهرت فيه الفلسفة. وانما هناك بلدان اخرى ظهرت فيها فلسفة لا تقل في شأنها عن الفلسفة اليونانية.

ولسنا في معرض الحديث عن هذه الفكرة العويصة، وانما نكتفي بالتذكير بأن ظهور الفلسفة واتساع النزعة العقلية في مختلف المجتمعات البشرية، أمر لم يؤد الى زوال الأفكار الأسطورية، وانما كان يكشف عن آثارها في كل بلد بما يتناسب مع ذلك البلد.

---

(١) Socrates.

بامكان الأفكار الأسطورية ان تعبّر عن نفسها من خلال الأفكار العقلية، بل قد تظهر أيضاً الى جانب هذه الأفكار.

صحيح ان الأفكار الأسطورية تتعارض مع الأفكار العقلية وليس بمستطاعها ان تصب نفسها في قالب الاستدلالات المنطقية، غير ان الانسان وضمن كونه من أهل العقل والاستدلال والمنطق، على علاقة بعالم الخيال وكل ما بمقدوره ان يكون مصدراً للأسطورة أيضاً.

اذن فالانسان ليس غير غريب على الاسطورة فحسب، وانما كان يعيش مع الاسطورة حتى قبل بلوغه مرحلة العقل. فمصدر ظهور الاسطورة هو قوة الخيال، وهذه القوة ليست غريبة على الانسان قط.

وورد في فهرس آثار ابن باجة الأندلسي ان هذا الفيلسوف ألف كتاباً اعتبر فيه الخيال أشرف من العقل. ولم يتم العثور على هذا الكتاب، ولا يعرف كيف برهن ابن باجة على فكرته هذه، ولكن لو صح صدور مثل هذه الفكرة عنه، لاتضح انه يعتبر الأسطورة أشرف من الحقيقة.

طبعاً لم تطرح هذه الفكرة من قبل أي مفكر آخر، ولذلك تبدو غريبة.

وتحدث العارف المعروف الشيخ محيي الدين بن العربي بشكل مفصل عن سعة عالم الخيال، واستشهد بكثير من الشواهد للبرهنة على سعته. كما تحدث جلال الدين الرومي (المولوي البلخي) في كتابه «المثنوي» وكذلك في سائر آثاره عن سعة عالم الخيال وقدم العديد من الأدلة لاثبات جمال هذا العالم. كما ان هذه الفكرة مثارة الى حد ما في آثار سائر العرفاء.

اذن أهمية عالم الخيال ودوره في حياة الانسان المادية والمعنوية، ليس بالأمر الخافي على أحد، وليس باستطاعة المرء تجاهله، لأن الأساطير تنبثق من فعالية الذهن في مرحلة الخيال. وهذه الأساطير ـ ايجابية كانت او سلبية ـ بمقدورها ان تغير حياة الانسان بشكل جذري. ويعد الشعر، والموسيقى، وألوان فنية عديدة، من الآثار الايجابية للأساطير. كما تعد كثير من الحروب والمجازر وشتى ألوان

الفساد، من آثارها السلبية المرعبة.

والأساطير تظهر بين الأمم في شتى الصور ومختلف الأشكال، إلّا انها تلتقي جميعاً في الاطار الاسطوري، وتنبع من بحيرة الخيال.

والخصوصية الذاتية للاسطورة هي عدم انسجامها مع أحكام العقل والمنطق، وعدم تحددها بحدود المقولات المنطقية. فالفكرة المنطقية تعطي ثمارها من خلال ايجاد العلاقات وتنظيم الامور، في حين تنظر الفكرة الاسطورية للامور بصورة مستقلة.

اذن فالاسطورة ناشئة من الخيال، والخيال على صلة بتجربة الفرد. ورغم ذلك لابد من الاشارة الى ما يلي وهو ان هناك طريقاً يمتد من عالم الأسطورة الى عالم المعنى، حيث يمكن بلوغ الحقيقة عن هذا الطريق. فالانسان يبحث عن المعنى دائماً، ولذلك يمكن ادراك المعنى عن طريق تفسير الاسطورة.

صحيح ان الاسطورة تمثل صورة الخيال، وصحيح كذلك ان عالم الخيال غير عالم العقل، غير ان العقل والخيال كليهما، من طبقات ذات الانسان وحقيقته. وما يظهر من هذه الطبقات كان في باطن الانسان وروحه.

الحكماء المسلمون يعتقدون أن النفس الناطقة ومع كونها بسيطة، متحدة مع جميع قواها المختلفة المتعددة، ولديها اشراف عليها.

النفس متحدة في مرحلة العقل مع معقولها بالذات، كما انها متحدة في مرحلة الخيال والحس مع متخيلها ومحسوسها بالذات. ولذلك يمكن القول بأن العقل والخيال يمثلان مرتبتين مختلفتين من المراتب المتعددة لحقيقة الانسان. ويمكن ان يعد هذا الاختلاف في المراتب وحدة تشكيكية. فمثلما لحقيقة الوجود مراتب مختلفة من الشدة والضعف، تدعى بالمراتب التشكيكية، كذلك للنفس الناطقة مراتب مختلفة وعديدة تعد من نوع المراتب التشكيكية.

ولو التفت أحد الى هذه الحقيقة لأدرك ان العقل والخيال اللذين هما مصدر الحقيقة والأسطورة، عبارة عن مرتبتين من مراتب الحقيقة في عين الوقت الذي

يختلفان فيه. وهذا الاختلاف في المراتب لا يعد غير منسجم مع وحدة حقيقة الذات.

وعلى ضوء هذا اللون من التفكير يمكن بلوغ الحقيقة التالية وهي ان حقيقة الانسان تفرز الآثار العقلية في مرتبة العقل، والصور الخيالية في مرتبة الخيال.

ويمكن القول بتعبير آخر: ان تلك الحقيقة التي تكشف عن آثارها العقلية في مرتبة العقل، تقوم نفسها بالكشف عن الصور الخيالية في مرتبة الخيال.

وعليه للحقيقة الواحدة مظاهر عديدة ومختلفة باختلاف المراتب والظروف. فما يظهر في صورة العقل في احدى المراحل، يظهر في صورة الخيال في مرحلة اخرى. وبذلك يمكن مشاهدة المعنى في قالب الاسطورة، ويمكن بلوغ بوابة الملكوت من خلال ما يجري في عالم الملك.

وهذا هو ذات الطريق الذي قطعه الحكيم أبوالقاسم الفردوسي، من خلال انشاد الأساطير، توخياً لبلوغ الحقيقة.

الحكيم ابوالقاسم الفردوسي كشف عن موقفه الفكري في كثير من القضايا متحدثاً خلال ذلك بشكل صريح عن العقل والعقلية. فهو يرى ان العقل ميزان جميع الامور، وكل ما لا يوزن بالعقل لا يتمتع بأي اعتبار

يقول الفردوسي بأن العاقل أقرب الى الله. اي انه يعتبر العقل والمعرفة ميزان القرب من الله.

ولربما ليس من باب المبالغة لو قلنا بأن العقل من وجهة نظر الفردوسي يمثل حقيقة الانسان، ويؤلف وجوده الأصيل.

فالعقل جوهر متألق، ومصباح يضيء طريق الانسان ويرشده نحو الهدف. وقد شبه شاعر طوس الكبير العقل بالماء والعلم بالأرض، قائلاً في هذا التشبيه اذا كانت حياة جميع الموجودات تعتمد على الماء والتراب، فحياة الانسان تعتمد على العقل والعلم، وبدونهما لا معنى لهذه الحياة قط.

أضف الى ذلك انه يعتبر العقل زينة روح الانسان، ويضفي على كلامه وعهده

القوة والاستحكام.

وهناك أبيات للفردوسي يعتبر فيها العقل المخلوق الأول والصادر الأول، ويصفه بأنه من الروح بمنزلة العين من الجسم. ويعتقد بأن العقل ـ فضلاً عن كونه حارساً لروح الانسان ـ يحافظ على عينه واذنه ولسانه.

الفردوسي يعتقد أن جميع المحاسن والقبائح تظهر في حياة الانسان عن طريق العين والأذن واللسان. ويقول بأن العقل هو العامل الوحيد الذي بمقدوره ارشاد هذه الحواس نحو الخير وصرفها عن الشر والقبائح.

ولا يخفى على أهل البصيرة بأن هذه الحواس تلعب دوراً مهماً في حياة الانسان والمجتمع البشري، حيث يرسم انجرارها الى الخير او الشر مصير المجتمع.

ويبدو أن ما ذهب اليه الفردوسي على هذا الصعيد قد استوحاه من آيات القرآن وروايات الأئمة. إذ ورد في روايات أئمة أهل البيت (ع) ان العقل هو المخلوق الأول. كما اكدت الآيات القرآنية الكريمة على اهمية السمع والبصر واللسان، واصفةً الله تعالى بالسميع والبصير والمتكلم.

طبعاً هناك اختلاف بشأن ما هي الحاسة الأهم بين هذه الحواس الثلاث. فهناك من يعطي للعين الأولوية، وهناك من يعطي هذه الأولوية للأذن قائلين بأنها اكثر تأثيراً من غيرها في ايصال الانسان الى الكمال، وهذا ما يمكن ملاحظته عند المولوي البلخي. وهناك فريق آخر يرجح اللسان ويمنح الكلام ـ الذي هو مظهر اللسان ـ اهمية تفوق الحد. ويقول اصحاب هذه الفكرة بأن جميع الوجود ناشئ من الكلام.

وتأخذ الأديان التوحيدية بالفكرة القائلة: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان لدى الله، والكلمة هو الله»[١].

وتحدث القرآن الكريم عن كلمة «كن» واعتبرها مصدراً لظهور جميع الأشياء.

---

(١) انجيل يوحنا، ١/١.

وعبر كبار عرفاء العالم الاسلامي عن هذه الكلمة بـ«كن الوجودية»، وقالوا بأن كل شيء، مخلوق من هذه الكلمة.

وتحدث بعض مفكري الغرب بطريقة اخرى عن قدم الكلام وأهميته قائلين بأن الكلام قد ولد مع الأسطورة. وخلال الفترة ١٩٢٣ و١٩٢٩ أصدر «إرنست كاسيرر»[١] كتابه ذا الأجزاء الثلاثة المسمى «فلسفة الصور الرمزية»، الذي يعد كتاباً مهماً على هذا الصعيد.

ويرى هذا الكاتب ان التصور يمثل اولى النشاطات الذهنية ويعتبره أمارة رمزية تظهر في ذهن الانسان. ولذلك تعد دراسة الصور الرمزية والحالات والكيفيات التي تظهر فيها تصورات الانسان، مفتاح معرفة العلم الانساني.

ويبدو ان أقدم هذه الصور الرمزية عبارة عن اللغة او الكلام، والخيال او الاسطورة. ونظراً لخروج هذين العنصرين عن دائرة الملاحظة التاريخية، فليس بمقدورنا تحديد قدم كل منهما. ولكن يمكن من خلال ما يلاحظ في أقدم جذور المفردات المتحدثة عن الانسان والطبيعة، استنباط ظهور تلك الادراكات والسياقات المؤثرة في ظهور الاسطورة وتطورها.

ولذلك يمكن القول بأن اللغة والأسطورة توأمان، او ان الانسان أول ما تحدث بلغة الاسطورة، لأن الأساطير ليست من نوع المقولات والقوانين المنطقية، لاختلافها عن الصور العقلية التي تؤلف قاعدة الفهم المتعارف او العقل السليم والعلم.

العقل ليس جزءاً من مواهب الانسان الاولى، ولكن يبدو ان بذوره كانت كامنة في اللغة. والمنطق ينبثق من اللغة، غير ان هذا مرتبط بتلك الفترة التي بلغت فيها اللغة ـ كصورة رمزية، بل أهم هذه الصور ـ مرحلة نضجها. وفي هذه الحال يواجه التاريخ اللغة.

---

(١) Cassirer, Ernst.

الأسطورة تبقى دائماً في دائرة سحر التصورات. وطالما يحدث ان تبلغ هذه التصورات ذروة التجربة الدينية او الاحساس الشعري. غير ان الثغرة القائمة بين التصورات السحرية والمفاهيم العلمية لا تلتحم أبداً.

اما على صعيد اللغة فينبغي القول بأنها رغم ولادتها في دائرة السحر، إلّا انها تنطلق الى ما وراء محيط تلك الدائرة، بحيث يصبح بمقدورها اخراجنا من مرحلة الذهن الساحر الى مرحلة الفكرة المنطقية وادراك الامور على حقيقتها.

قبل «كاسيرر» كان الاعتقاد السائد هو ان هذه الانجازات النهائية للانسان ـ اي فكره المنطقي ـ تمثل في الحقيقة اسلوب تفكيره الطبيعي الأول. ولذلك لا تقوم في نظرية العلم اية رابطة بين الاسطورة والحقيقة، والشعر والفهم المتعارف، والدين والعلم.

لذلك كانت تحسب معظم أفكار الانسان التي ينبري لتطبيقها، على الخطأ او الهوى او الاستسلام للرغبات العاطفية. ويقول «كاسيرر» بهذا الشأن: لا تقتصر فلسفة الذهن الانساني على نظرية العلم. فلابد ان تؤخذ بنظر الاعتبار في هذه الفلسفة نظرية التصور والبيان في مرحلة ما قبل المنطق، وكذلك طريقة بلوغ مرحلة العقل وادراك الامور الواقعية[١].

وهكذا يتضح ان «ايرنست كاسيرر» يعد من ذلك الفريق الذي يعتبر اللسان افضل من العين والاذن، ويولي للكلام اهمية أساسية. لكنه يدرك من جانب آخر تعذر تحقق اللغة بدون وجود نوع من الفكر. وهذا ما دعاه لاعتبار اللغة توأماً للأسطورة، والاعتقاد بأن معيار ظهور اللغة، ذات معيار ظهور الاسطورة. اي ان الاسطورة واللغة دخلتا الى مرحلة التكون وساحة الوجود في وقت واحد.

غير ان هذه الفكرة غير منسجمة كثيراً مع كلام الفردوسي وما ذهب اليه معظم الحكماء المسلمين، حين تحدثهم عن تقدم العقل ووصفهم له بالمخلوق الأول.

---

(١) نجف دريابندري، الاسطورة، ٢٠٠٠م، ص ٤٢ ـ ٤٣.

فقد ذكرنا ان «كاسيرر» وبعض المفكرين الغربيين يعتقدون أن الفكرة العقلية والمنطقية لا تظهر إلّا في مرحلة النضج اللغوي، ولذلك تأتي الفكرة المنطقية بعد الفكرة الأسطورية.

ورغم ذلك لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو: مع أن «كاسيرر» والذين يفكرون على غرار تفكيره، يعتقدون بأن العقل ليس جزءاً من مواهب الانسان الاولى، إلّا انهم يعترفون بصراحة بأن بذرة العقل المخصّبة كامنة في قلب اللغة.

ولابد من الالتفات الى ان من يعتقد بكمون بذرة العقل المخصبة في قلب اللغة، انما يعترف بالحقيقة التالية ايضاً وهي: اذا كانت اللغة توأماً للأسطورة، فلابد أن تكون توأماً للعقل بالقوة أيضاً.

ان تقسيم العقل الى بالفعل وبالقوة، أمر ملاحظ في آثار عدد كبير من المفكرين المسلمين. ويريد المفكرون المسلمون بالعقل بالقوة، عين الفكرة السابقة التي طرحها «ارنست كاسيرر» وأنصاره. ولذلك يمكن ان نقول بأن العقل بالفعل لا يعد من وجهة نظر «كاسيرر» جزءاً من المواهب الاولى للانسان، على العكس من العقل بالقوة الذي يعتبره أحد هذه المواهب.

ومن هنا بالامكان القول: لو اعترف أحد بتحقق العقل بالقوة، فلابد أن يعترف أيضاً بوجود العقل بالفعل ايضاً، لأن العقل بالقوة لا معنى له إلّا اذا تحول الى العقل بالفعل. ولولا العقل بالفعل، لما كان هناك معنى محصل للعقل بالقوة.

ويمكن القول بتعبير آخر: ان العقل بالقوة والعقل بالفعل يؤلفان مرحلتين وجوديتين لحقيقة الانسان الواحدة. فاذا كان الانسان متمتعاً بالعقل بالقوة في مرحلة من وجوده، فانه يتمتع بالعقل بالفعل في المرحلة الثانية.

الانسان في مرحلة العقل بالقوة، فضلاً عن تحركه باتجاه العقل بالفعل، يستعين بالعقل المفارق ايضاً من أجل الخروج من مرحلة القوة الى مقام الفعلية.

اذن ما يُخرج الانسان من مرحلة العقل بالقوة الى مرحلة العقل بالفعل، هو العقل. كما ان الذي يبلغه الانسان في مراحل كماله، هو العقل ايضاً.

بتعبير آخر: اذا لم يتحقق نور العقل، فليس بمقدور الانسان الانطلاق من مرحلة النقص والعجز الى مقام الفعلية والكمال، والخروج من عالم الأبعاد والأجسام الى عالم الروح والأنوار. ما بمقدوره اخراج الانسان من مرحلة القوة والنقص الى مقام الفعلية والكمال، هو العقل المفارق، الذي هو موجود مجرد نوراني يطلق عليه الفردوسي اسم المخلوق الأول.

نظرة فردوسي الى العقل لا تقتصر على جانبه المعرفي فقط، وانما تضع في الاعتبار جانبه الوجودي أيضاً. ولهذا السبب بالذات تُعد دائرة هذا الجوهر الشريف واسعة جداً.

الفردوسي ـ وكما ذكرنا ـ يعتبر العقل، المخلوق الأول. ويكشف هذا النمط الفكري عن تأكيده على الجانب الوجودي للعقل. ولابد من الالتفات ـ ضمن هذا السياق ـ الى ان الجانب الوجودي للعقل لا ينفصل بأي حال من الأحوال عن جانبه المعرفي.

ويمكن ان نقول بعبارة اخرى انه لا يمكن في ماهية العقل الوصول الى جانب من الوجود خال من الادراك والمعرفة. ومعنى هذا الكلام هو ان وجود العقل وجود ادراكي. وادراك العقل عبارة عن ذلك الشيء الذي يؤلف وجوده.

اذن فالوجود والادراك في عالم العقل، رغم كونهما مفهومين مختلفين، إلّا انهما من حيث الواقعية والتحقق متحدان ولا يُلاحظ بينهما أي انفصال.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي أيضاً وهو اذا كان الفردوسي يعتبر العقل مخلوقاً أولاً، فلابد أن يكون على علم بالحقيقة التالية وهي ان تقدم العقل على سائر الموجودات ليس من نوع التقدم الزماني، لأن أفق العقل أسمى من افق الزمان، ولا يمكن عدّه محصوراً ضمن دائرة الزمان الضيقة.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذه الفكرة هي ان العقل غير قابل للقياس بمقياس الزمان.

اولئك الذين يتحدثون عن العقل الأبدي، ملتفتون الى هذا الأمر ايضاً ولذلك

يعتبرون العقل المخلوق الأول. ولا ريب في ان الفردوسي، أحد هؤلاء لأنه يعتقد اعتقاداً راسخاً بخلود العقل.

الفردوسي في ذات الوقت الذي يؤمن فيه بأولية العقل في عالم الامكان، يؤمن بآخريته في هذا العالم أيضاً.

ولو شبهنا العقل في عالم الوجود بدائرة ذات قوسين: قوس نـزولي، وقـوس صعودي، لكانت نقطة بداية محيط هذه الدائرة نفس نقطة نهايته.

ولربما يقول قائل: المخلوق الأول الذي يتحدث عنه الفردوسي وسائر الحكماء المسلمين، عبارة عن عقل كلي مجرد، يختلف عن العقل الحادث المتحول الذي لدى الانسان. ولذلك فالعقل الأبدي هو العـقل الكـلي، وليس عـقل الانســان الذي يتعرض للتغيير والتحول.

وينبغي الرد على مثل هذا الاشكال:

صحيح ان عقل الانسان يتعرض للتغيير والتحول، وينتقل من مرحلة القـوة الى مرحلة الفعلية والتجرد، إلّا ان هذا الخروج والانتقال يتحقق في ظل العـقل الفعال وبمساعدة العقل المفارق. ولذلك يُعد عقل الانسان مظهراً من مظاهر العقل الكلي وشعاعاً من أشعة أنواره.

طبعاً لدى العقل مظاهر مختلفة، ويظهر في حياة الانسان بصور مختلفة، غير ان هذه الصور والمظاهر غير منفصلة عن عقل الانسان الذي يُعد قبساً من اشعاع العقل الكلي.

يتحدث الحكيم أبو القاسم الفردوسي في شاهنامته عن العقل ويـؤكد عـلى الأحكام العقلية، ويرجح العقل والعلم على جميع الامور، معتبراً العـقل، المـرشد الذي يقود البشرية نحو دار السعادة ومقام الفلاح.

الفردوسي لا يهتم بالعقل النظري فقط، وانما يولي أهمية كبيرة للعقل العـملي أيضاً. ولهذا السبب نراه يعتبر العقل مصدراً لجـميع الفـضائل، ويـعد الأخـلاق الحميدة من افرازات هذا الجوهر الشريف وثماره.

وقد تحدث الفردوسي عن آثار العقل وافرازاته ونتائجه اكثر من تحدثه عن ماهيته، واصفاً هذه الآثار بأنها هي التي تصوغ للانسان حياة صحيحة وشريفة.

وأشارت الشاهنامة في الكثير من أبياتها الى نماذج من هذه الفضائل الأخلاقية والصفات الانسانية والتي تعد بمجملها من آثار العقل ونتائجه. ومن هذه الفضائل: الابتعاد عن الأعمال غير اللائقة، والصبر، والملاطفة، وتجنب الاستعجال في الامور، ومعرفة قدر صاحب القدر والمنزلة، وعدم التكبر والغرور، وعدم الالتصاق ببهارج الحياة، والتكلم في الوقت المناسب، والصمت حين لا يجوز الكلام، ومعاشرة الناس، ومشاورة العلماء، واطاعة الله.

ان التأكيد المستمر للحكيم الفردوسي على عنصر العقل، واضفاء الطابع العقلي على الفضائل الأخلاقية والصفات الانسانية الحميدة، يكشف عن ابتعاده عن مفكري الأشعرية كاشفاً بذلك عن موقفه الواضح في هذا المضمار.

طبعاً، لا يُعد الفردوسي متكلماً معتزلياً بالمعنى المصطلح لهذه الكلمة، إلّا انه يشترك مع مفكري هذا المذهب في اضفاء الطابع العقلي على حسن الامور وقبحها.

تحدث الفردوسي في مواطن كثيرة من الشاهنامة عن الفضائل الأخلاقية وكل ما لديه صلة بالفتوة، وأثنى على الانسان المتصف بهذه الفضائل والصفات. وكان يولي صفة «العدل» أهمية خاصة من بين سائر تلك الصفات، وتحدث بشكل رائع ومفصل عن آثاره العظيمة.

العدل من وجهة نظر الفردوسي ليس مجرد صفة حسنة وفضيلة ممتازة فحسب، وانما يقوم عليه نظام عالم الخلقة ايضاً. فالله تعالى عادل، والعدل الالهي أحد الاصول العقائدية. ولذلك يرى الفردوسي: مثلما تقوم الخلقة على أساس العدل، ويجري نظام العالم وفق اصل الاعتدال، فلا تتحقق السعادة للمجتمع الانساني إلّا على أساس العدل أيضاً، ولذلك يتحتم على الحكام العمل وفق موازين العدل.

السلطان من وجهة نظر الفردوسي لابد أن يمثل مظهر العدل. ولذلك يعتبره شيطاناً حينما يخرج عن طريق العدل ولا يحكم وفق معاييره، ويحسبه جزءاً من عالم الظلمات.

تاريخ حياة الانسان عند الفردوسي يتبلور في ميدان الصراع بين الظلم والعدل. ويرى ان القوة الربانية لابد وأن تنتصر في آخر المطاف على القوى الشيطانية، ولابد للنور ان يطرد الظلام.

الفردوسي على علم بالصراع بين النور والظلمة ويعلم بأن جنود الجهل في حرب ضارية مستمرة مع جنود العقل والمعرفة.

والتعارض بين النور والظلام أمر مثار في الدين الايراني القديم، والحرب بين جنود الجهل وجيوش العقل امر مثار في المذهب الشيعي من خلال أحاديث وروايات أئمة أهل البيت (ع)[1].

اولئك الذين لديهم اطلاع بالقضايا ذات الصلة بمعرفة النفس، يعلمون جيداً بأن طريق الوصول الى مقام المعرفة والكمال ـ وهو طريق وعر شائك ـ يمر من بين الصراع بين جنود الجهل والعقل.

الوحيدون القادرون على بلوغ معرفة النفس، هم الذين أفلحوا في اجتياز هذا الطريق المحفوف بالأخطار، وحققوا الانتصار على جنود الجهل من خلال الاستعانة بالعقل.

ويصدق هذا الكلام على الشعوب والأمم. اي ان الأمة التي تريد أن تحقق لنفسها السعادة، هي الامة التي تنأى بنفسها عن القبائح وتتزين بالفضائل والأخلاق الحميدة خلال عملية الصراع بين الخير والشر.

وتنبثق الفضائل والسجايا الكريمة من التزام الانسان بالعدل. وبما ان العدل أمر عقلي، لذلك حينما يوجد العقل يتحقق العدل.

---

(١) لمزيد من المعلومات يراجع: الكافي، ج ١، ص ٣٠.

اذن لو انعدم وجود العقل بين امة من الامم، لانعدم العدل أيضاً، وليس بمقدور أحد التحدث حينذاك عن وجود العدل في أوساط هذه الامة. ولذلك نلاحظ تحدث الفردوسي في الشاهنامة عن العقل كثيراً، معتبره مصدراً للعدل وأساساً لسعادة الأمم.

الفردوسي وطبقاً للتقليد المتبع في عصره، صبّ التاريخ المندثر في قالب قصص الملوك وسيرهم، معتبراً الملك او السلطان رمزاً للبلاد.

صحيح ان الفردوسي قد اسمى كتابه بـ«الشاهنامة»، اي كتاب الملوك، وتحدث فيه عن الملوك وحياتهم وما جرى لهم، إلّا انه عبر عن تذمره من الملوك الجهلاء الحمق والظالمين بنفس مستوى مدحه للملوك العقلاء العادلين، حتى انه عد الملوك الجهلاء الجائرين مظاهر للقوى الشيطانية وتجسيداً للفساد.

فقد اثنى على شخصيات ملوكية مثل فريدون كيخسرو، وبهرام غور، وانوشيروان، بينما ذم بشدة شخصيات مثل الضحاك، وكيكاوس، وجشتاسب، وهرمز، وشيرويه. والذي بعثه على امتداح الشخصيات الاولى هو ما كانت تتميز به من فضيلة العقل والعدل، كما ان الذي دفعه الى ذم الشخصيات الثانية هو ما كانت تعاني منه من جهل وجور.

اذن أساس المدح والثناء في الشاهنامة هو العقل والعدل، كما أن اساس الذم والانتقاد فيها هو الجهل والظلم.

اذن نظراً لتحديد الفردوسي لمعيار المدح والذم، يمكن ان يوصف بأنه عقلاني صادق يرى سعادة الامم والشعوب في انتهاج العقل وتطبيق العدل.

الفردوسي يعتقد ان بامكان الناس جميعاً التمتع بفضيلة العدل والعقل، وعدم اقتصار هذا النمط من الصفات على أشخاص محددين او جماعة معينة.

لذلك حينما يثني الفردوسي على الملك العاقل العادل، انما يثني في الواقع على جميع أهل العقل والعدل. كما يُعد تحدثه عن الملك العادل، التحدث عن رمز من رموز العدل. وعلى هذا الضوء حينما يتحدث في بعض أبياته عن سعادة الملك

فريدون، يؤكد على ان السعادة ليست من ذاتيات الانسان الثابتة التي لا تتغير، وانما بمقدور كل انسان الحصول على الفضائل الاخلاقية وتحقيق السعادة من خلال السعي والمثابرة.

اذن فالفردوسي لا يمدح الملك لأنه ملك وانما يعبر عن احترامه وتقديره لكل انسان متصف بالحكمة والعدالة. ومن هنا يمكن أن نستنتج ان العنصرية أو كراهية الامم الأجنبية، لا وجود لها في فكر الفردوسي.

الفردوسي ليس لا يُحسب على العنصريين فحسب، وانما عبر عن معارضته الشديدة للعنصرية كصفة ذميمة غير معقولة ولا مقبولة. وقد أدرك ان بعض العرب الذين يدعمون الحكم الأموي وولاته قد أُصيبوا بهذا المرض ولذلك كانوا يعبرون عن احتقارهم لغير العرب لا سيما الايرانيين، خاصةً من خلال اطلاق كلمة «الموالي» عليهم.

الفردوسي كان يرى ان هذا الاحتقار الموجه للايرانيين بشكل خاص، لا ينسجم مع التعاليم القرآنية السامية، ولذلك تصدى لهذا اللون من التصرف والسلوك وعدّه ناشئاً من الجهل، ووصف بعض العرب السائرين في ركاب بني امية والحاذين حذوهم، بأنهم لازالوا على الطبع الجاهلي ولم يحرروا انفسهم من قبضة العنصرية الجاهلية والعصبية المقيتة التي سبقت الاسلام.

كان الفردوسي مسلماً متحرراً، ما كان بمقدوره الانصياع لهذيان بعض العرب العنصريين. وهذا ما دفعه لاعتبار ايران بلد الأحرار، ووصف الايرانيين برجال الحرية، ومخاطبة العنصريين من العرب بأن هؤلاء الايرانيين ليسوا «مَوالي» ولا عملاء ولا صامتين.

الشاهنامة ـ هذه المنظومة الملحمية ـ وضمن قيامها على مبدأي العقل والعدل، واعتبارها لهما أساساً لسعادة الانسان، ليست مجرد سرد لبعض الحقائق التاريخية، وانما هي ايضاً رد على عنصرية بعض العرب الذين يمتدون في افكارهم نحو العصر الجاهلي.

الفردوسي وفي ذات الوقت الذي كان يشاهد فيه بعينيه الثاقبتين الاخلاق الجاهلية عند بعض العرب، كان يلاحظ ايضاً نفوذ العديد من المتملقين والمرائين الى البلاط العباسي على شكل امراء ووزراء بهدف النهب والسلب والمقام.

الفردوسي كان يلاحظ ظهور ملوك الطوائف في بلاد ايران المترامية الأطراف، وافتقاد هؤلاء لأية كفاءة علمية ودينية وأخلاقية. ومما لا شك فيه أنه حينما يمسك غير الأكفاء بزمام الامور، يظهر الرياء، والتملق والخداع ايضاً. ولابد في ظل مثل هذه الأوضاع ان ينتشر الفساد والاضطراب.

فخلال العهدين الاموي والعباسي اتسع الفساد، والتمييز العنصري، والرياء، والتملق الى درجة بحيث لو اراد أحد التحدث عن ذلك للزم تأليف الكثير من الكتب.

ويمكن ان نشير الى الواقعة التالية كمثال على ذلك الوضع المزري الذي كان سائداً في العهد العباسي:

كان الفضل بن يحيى البرمكي والياً على خراسان، ثم نحاه الخليفة العباسي هارون الرشيد وعيّن بدلاً منه والياً آخر يدعى علي بن عيسى بن ماهان. فأخذ هذا الوالي الأخير يبعث الهدايا والأموال الى بلاط الخليفة العباسي باستمرار حتى ان تلك الاموال التي كان يبعثها لم يكن قد بعث مثلها وال من قبل. فانذهل الرشيد لذلك وبعث على وزيره يحيى البرمكي وسأله: اين كانت كل هذه الأشياء في ولاية ولدك لخراسان؟

فأجابه يحيى البرمكي على الفور: انها كانت آنذاك في بيوت أصحابها[١]!

اذن ما كان يجري في بلاط الخلافتين الاموية والعباسية، كان متناقضاً مع التعاليم الاسلامية العليا، لأن الدين الاسلامي المقدس يدين كل لون من ألوان الفساد، والتمييز، والارتشاء، والرياء، والتملق، والعنصرية وما اليها.

---

(١) عباس شوقي، الفردوسي، ص ١٢ ـ ١٣.

كان الفردوسي من خراسان. وكانت خراسان أحد أهم المراكز الثقافية في العالم الاسلامي التي تربّى في أحضانها العديد من رجال العلم والدين والفلسفة والكلام.

كان الفردوسي يتميز بفطنة عالية وذوق رفيع، وكان يشاهد عن كثب ما يعاني منه المجتمع الاسلامي الايراني من ألوان اللاعدالة، وسمع من الآخرين الكثير من الوقائع والحوادث التي تؤكد على ذلك. ولذلك ادرك بشكل لا يقبل الشك انحراف الولاة الامويين والعباسيين عن تعاليم الاسلام ومعنوياته وسقوطهم في فخ الهوى والفساد وبهارج الدنيا.

كان يشاهد عن كثب كيف راح الكثير من المتملقين المقربين من الخلافة، يرون أنفسهم أفضل من سائر المسلمين، حتى انهم أخذوا يطلقون اصطلاح «الموالي» على المسلمين من غير العرب، معتبرينهم خداماً وعبيداً!

الذهن الوقاد والطبع الحساس للفردوسي، كان بالشكل الذي لم يسمحا له باغلاق عينيه عن رؤية ذلك الواقع المزري وتجاهل كل ذلك الظلم الذي يكشف عن نفسه بشكل صريح. ولذلك راح في الكثير من ابيات الشاهنامة يرسم الاوضاع التي كان عليها عصره، ويؤشر على ما كان سائداً من مكر، ونفاق، وتظاهر بالدين.

وتوقف الفردوسي في العديد من أبياته الشعرية عند المفاسد والانحرافات التي كانت تمسك بتلابيب الكثير من خلفاء الدولة العباسية وولاتها وعمالها، لا سيما صفة التظاهر بالدين التي عدّها من أخطر تلك المفاسد وأشدها ضرراً بالمجتمعات الاسلامية.

الفردوسي يتحدث في شعره بصراحة تامة قائلاً ان الكثير من الرجال المرتبطين ببلاط الخلافة كانوا لا يتورعون عن الحاق الأذى ومختلف الوان الضرر بالآخرين من اجل تحقيق مصالحهم المادية وبلوغهم للمآرب الدنيوية، متخذين في ذلك من لواء الدين درعاً يحتمون به. اي ان هؤلاء كان يتخذون من عقائد

الناس ومبادئهم الدينية وسيلة لبلوغ أهدافهم ونيل أطماعهم.

ويتحتم التذكير بأن عدد الذين توخوا تحقيق أهدافهم الشخصية ومآربهم الخاصة عن هذا الطريق ليسوا قلة على امتداد التاريخ. ويمكن ملاحظتهم بين مختلف الطبقات الاجتماعية. غير ان تواجدهم بين الفئات الحاكمة يؤدي الى احداث أضرار مضاعفة غير قابلة للتعويض والتدارك.

ويرى المحققون ان الفساد الحكومي يمكن ان يظهر في الصور الأربع التالية:

١ ـ الاستبداد والظلم والضغط وسوء التعامل والسلوك مع الناس. والتاريخ حافل بنماذج لا تحصى من هذا اللون من الفساد الحكومي.

٢ ـ حب الجاه والمنصب بما يفوق الحد بحيث لا تتحدد طلبات النظام الحاكم ورغباته بحد ولا يقف بوجهها وازع.

٣ ـ عدم كفاءة الحاكم وانحطاطه الفكري. ويلاحظ هذا اللون من الفساد الحكومي كثيراً في التاريخ.

٤ ـ الاصرار على الأفكار السقيمة، وهذه صفة روحية ناشئة من الجهل والانحطاط الفكري. والدراسة الدقيقة للتاريخ تكشف عن اتصاف الكثير من الحكومات بهذا اللون من الممارسة الفاسدة التي تلحق الظلم بالناس وتعكر صفو حياتهم.

ويبدو ان الانسان يكشف عن عدم كفاءته على صعيد الحكومة اكثر من أي صعيد آخر. وقلما يستخدم العقل والتجربة في هذا المجال، ولذلك لا يحقق النجاح في معظم الأحيان.

وتكشف الدراسات العلمية عن صنع الانسان للعجائب في معظم الحقول والجوانب الحياتية عدا الحقل الحكومي. فقد نجح بالتجارب العلمية ان يصنع الوسائل التي يهبط بها على سطح القمر، وينسج من خيوط يرقات دودة القز الأقمشة الحريرية الجميلة الرائعة. لقد استطاع الانسان ان يصنع مختلف الآلات الموسيقية ويخترع الكثير من الفنون، وينجح في مكافحة الكثير من الأمراض

والأوبئة. ويمكن القول بايجاز ان هذا الانسان قد استطاع اكتشاف الكثير من أسرار الطبيعة والوقوف على رموزها، إلّا انه لم يحقق اي تقدم على صعيد الحكم!

ما يزاوله الانسان في حقل الحكم في هذا اليوم، ليس أفضل من ممارساته في هذا المضمار قبل ثلاثة أو أربعة آلاف سنة.

ان الجفاف الذهني يمكن أن يُعد مصدراً لخداع الذات، وهو العنصر الذي يلعب دوراً كبيراً في الحكم. والجفاف الذهني عبارة عن تقويم الأوضاع والأحوال على أساس التصورات الثابتة المفترضة، وتجاهل كافة الأمارات والعلائم المخالفة لهذه التصورات، والانطلاق وفق الرغبات الذاتية، وعدم الاستسلام للواقع.

وقيل في أحد الحكام المصابين بالجفاف الذهني والخداع الذاتي، انه كان يعمل بحيث لا تؤثر على ايمانه بتفوقه الذاتي في سياسته أية تجربة في الفشل والاخفاق.

فلا ينبغي تجاهل عجز العقل في شؤون الحكم لأن آثاره تدمر كل شيء. وقد استقطبت هذه الحقيقة اهتمام المفكرين طوال التاريخ، وحاول كل منهم ان يجد التدبير المناسب.

افلاطون حينما يتحدث عن الحاكم الفيلسوف يعني ان حبل العقل الذهبي لا ينبغي ان يُقطع ولابد للحاكم ان يعمل وفق أساس العقل. لكنه يعترف في نهاية المطاف أيضاً بأن عالم المشاعر بمثابة مرسى للانسان، والناس أشبه بالدمى التي تتراقص على ايقاع الخوف والرغبة والهوى.

وربما ليس مبالغة لو قيل بأن دائرة الحكم تمثل أوسع دوائر الحمق واللاحكمة، لأنها الدائرة التي يستولي فيها الانسان على الآخرين، وحينما يستولي على الآخرين يفقد السيطرة على نفسه، ولا يمكن حينذاك أن يؤخذ أي ملاك او معيار بنظر الاعتبار.

الكثيرون يعتقدون بأن القدرة التي تفوق الحد، تسبب الكثير من الأخطار، كالشراع الكبير جداً في السفينة الصغيرة، لأنه يؤدي الى حدوث الاختلال فيها

ويقضي على توازنها ويعرضها للانقلاب[١].

نظراً لكون الحكيم ابي القاسم الفردوسي شخصاً عقلياً يعتبر العقل أساس سعادة الانسان، نراه يعارض أية حالة من حالات اللاتعقل. ولذلك كان يراقب عن كثب هذه الحالات ومظاهرها في بلاط الخلفاء والولاة المستبدين.

والأوضاع السياسية في تلك البرهة كانت بالشكل الذي لو عبر فيه عن فكرة جديدة او أثار رأياً موزوناً او تحدث بحديث لا ينسجم مع الرأي السائد، او لو قال شعراً يتعارض مع طبع ومذاق رجال البلاط، لسارعوا الى اتهامه بالزندقة والكفر، وحاولوا خنق أنفاسه والقضاء عليه.

كان هناك سعي لدى بلاط الخلافة والمرتبطين به للقضاء على المعالم الوطنية الايرانية ومحو كل ما له صلة بثقافة هذا البلد. ويمكن ملاحظة نموذج من هذه الجهود في المرسوم الذي أصدره عبد الله بن طاهر أمير خراسان، والذي أمر فيه باحراق جميع الكتب والرسائل والآثار الفارسية، وذلك في عام ٢١٣ هـ[٢].

ولابد من التنويه هنا الى ان سيطرة الخلفاء على البلاد الاسلامية أخذت تنزع نحو الضعف شيئاً فشيئاً، وبدأت الشعوب تلتقط أنفاسها وتستعيد حرياتها. والشعب الايراني هو الآخر وفي ذات الوقت الذي اقبل فيه على الدين الاسلامي وأخذ يعتنقه باعتزاز وصدق، كان يعارض العنصرية العربية والأخلاق الجاهلية التي كانت متبقية عند البعض، ولم يجد هذا الشعب في نفسه الرغبة للاستسلام لتلك الظاهرة ذات المنشأ اللاعقلي.

ولذلك سعى الايرانيون وكلما سنحت الفرصة للتمرد على دعاة التمييز العنصري والقائلين بتفوق العرب على غيرهم. وكانت هذه المساعي والمحاولات تأخذ العديد من الصور والمظاهر. فكانت ثقافية في بعض الأحيان، وعسكرية او

---

(١) لمزيد من الاطلاع راجع: مسار اللاتعقل، تأليف باربارا تاكمن، ترجمة حسن كامشاد، ١٩٩١.

(٢) عباس شوقي، الفردوسي، ص ٢٠ ـ ٢١.

ثورية في احيان اخرى.

وقد هبّوا منذ البداية للوقوف الى جانب المختار الثقفي ضد الأمويين، ودعم عبد الرحمن بن الأشعث ـ أمير زابل ـ في تمرده ضد الحكم الاموي ايضاً. كما نلاحظ مثل هذه المواقف ازاء ثورة الحارث بن سريج وسائر ثوار خراسان وغيرها.

ورغم قمع الامويين لجميع هذه الثورات والتمردات، إلّا ان ذلك لم يثبّط روح الحرية والاستقلال في نفوس الايرانيين، بل أخذت هذه الروح تتعاظم يوماً بعد آخر حتى جاء الايرانيون انفسهم بالدولة العباسية.

ورغم ان الدولة العباسية مدينة في نشوئها وتكوّنها للايرانيين وفكرهم وتدبيرهم الا انها أخذت تسلك معهم بعد فترة قليلة ذات الاسلوب الذي سلكته معهم الدولة الأموية.

ولا ريب في ان الجهاز الحكومي حينما يتعرض للفساد لابد أن ينتهي الى السقوط. لذلك فالدولة العباسية ورغم الفترة الطويلة التي حكمت فيها إلّا انها تقوضت في آخر المطاف. واذا كان للمفكرين الايرانيين دور في نشوئها، فقد لعبوا دوراً ايضاً في سقوطها.

ولسنا في معرض الحديث عن سقوط الدولة العباسية في بغداد ودور نصير الدين الطوسي في هذا السياق، ولكن من الضروري الاشارة الى الأمر التالي وهو اذا كان الايرانيون قد هبّوا لمعارضة الدولتين الأموية والعباسية فذلك لاستشراء الفساد فيهما وسيادة فكرة تفوق العنصر العربي على غير العرب. وهناك العديد من الأدلة التي تبرهن على ذلك والتي لا مجال لاستعراضها.

الفردوسي التفت الى هذا الأمر، ولذلك عبّر عن ردود فعله تجاه هذا الطبع الجاهلي فوصف ايران بأنها «بلد الاحرار» وأهلها بالرجال الأحرار والتحرريين.

الفردوسي وانطلاقاً من التعاليم الاسلامية هبّ للاشادة بالمساواة والحرية، واضعاً نفسه ضمن فريق الرجال الأحرار. فكان يعلم بأن الرجل الحر وصاحب

الفكر التحرري، لا يمكن أن يخضع للظلم او يُلحق ظلماً بالآخرين. وقد أولى لهذه القضية الأخلاقية اهمية كبيرة وسعى للتعبير عنها بمختلف الصيغ والأشكال.

وطالما تحدث في شعره عن نفي فكرة تفوق العنصر العربي على العنصر الأعجمي واصفاً الذين كانوا يروجون لها ويتباهون بهذا التفوق، بأنهم بعيدون عن تعاليم الاسلام العليا ومبادئه الأصيلة.

وقد يقال هنا: صحيح ان الفردوسي قد عبّر عن ردة فعل عنيفة ازاء فكرة التمييز العنصري التي كانت تدور في أذهان الحكام آنذاك ومن يرتبط بهم معتبراً ذلك من أمارات الجاهلية العربية، ولكنه هو الآخر بذل الكثير من المحاولات من اجل احياء التراث الايراني المندثر واعادة الحياة للثقافة الايرانية القديمة، وهذا ما يمكن ان يُفهم على انه اثارة للعنصرية ايضاً وتباهياً بالعنصرية الفارسية في مقابل العنصرية العربية.

ولابد من القول في الاجابة بأن الحكيم أبا القاسم الفردوسي مسلم صادق ومخلص، ويرفض كل لون من الوان العنصرية. لذلك حينما كان يتحدث عن اللغة الفارسية وتاريخ الشعب الايراني وما له صلة بالفتوة، انما يتحدث عن الثقافة، ولذلك فالتحدث عن الملامح الثقافية لأمة من الامم لا يُعد مظهراً من مظاهر العنصرية.

لقد دعا الرسول محمد (ص) جميع الناس في العالم الى الدين الاسلامي المقدس، ولبّى الكثيرون هذا النداء السماوي وأقبلوا على اعتناق الاسلام. وضمن هذا الاطار تخلى جميع هؤلاء الذين دخلوا في دين الله عن جميع التقاليد والآداب والعادات غير المنسجمة مع تعاليم الاسلام وأسدلوا عليها ستار النسيان.

وفي مقابل ذلك لم يطلب الرسول (ص) او أئمة الدين من الناس ان يتخلوا عن تقاليدهم وآدابهم جميعاً في حالة دخولهم الاسلام، حتى اذا كانت غير متعارضة مع الاسلام. والشعب الايراني كان من بين الشعوب التي اعتنقت الاسلام بصدق وأشاحت عن جميع التقاليد المتعارضة مع الاسلام. غير إنه كان يتمتع بنوع من

الثقافة التي ليس لم تتعارض مع أحكام الاسلام فحسب، وانما كانت تحظى بتأييد هذا الدين الالهي أيضاً.

الشعب الايراني المسلم سعى بمختلف الطرق والوسائل للاحتفاظ بتلك التقاليد والعادات غير المتعارضة مع الاسلام، ولم يجد مبرراً للتخلي عنها.

أبو القاسم الفردوسي كان ممثلاً لهذا النمط من التفكير، لذلك كان مجمل ما أورده في شعره معبراً عما كان يجول في أعماق ضمير الشعب الايراني وما كان كامناً في روحه ومشاعره.

وكان في ايران الاسلامية رجال كبار آخرون أيضاً لعبوا مثل هذا الدور وتحركوا بمختلف الطرق والأساليب لاحياء الثقافية المعنوية الايرانية المعقولة القديمة، حيث يُعد الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي، أحد هؤلاء الذين كانوا يحملون ذات التفكير الذي كان يحمله الفردوسي.

هذا الفيلسوف الاشراقي وضع قدمه في ذات الطريق التي وضع فيها الفردوسي أقدامه، وأخذ يكتب بلغة الفلسفة ما كان يعبّر عنه ذلك الشاعر بلغة الملحمة.

كان الفردوسي يولي أهمية كبيرة للحكمة العملية والفضائل الأخلاقية في ايران القديمة، فكان يصب مظاهر هذه الفضائل الأخلاقية في قالب الوقائع الحماسية في افضل صورة وأروع بيان. اما شهاب الدين السهروردي فكان يولي أهمية كبيرة للحكمة النظرية وكل ما له صلة بفلسفة النور، حتى أفلح في تأسيس حركة فكرية قوية تحمل اسم «الحكمة الاشراقية» عن طريق التأمل والبحث والدراسة.

وبصرف النظر عن شخصيات مثل ابن المقفع وايرانشهري، كان الكثير من المفكرين الاسماعيليين يولون اهتماماً كبيراً ايضاً نحو أفكار حكماء ايران القديمة في حقلي: الحكمة العملية، والحكمة النظرية، ويمكن ملاحظة بعض مظاهر هاتين الحكمتين في آثارهم.

طبعاً لم تصل الى أيدينا آثار الحكيم ايرانشهري، ويمكن العثور على بعض أفكاره في آثار ناصرخسرو.

ويمكن ملاحظة بعض الأفكار والتقاليد الخاصة بايران القديمة عند الفرق الباطنية. وبما ان هذه الفرق ذات منحى باطني وتصر على كتمان أفكارها وعقائدها، فلم يكن بامكان أحد ان يجمعها وينشرها في كتاب.

والحقيقة هي ان وجود الأفكار ذات الصلة بحكمة ايران القديمة بين المفكرين المسلمين، لا يقتصر على آثار الفردوسي والسهروردي.

ولا يشك أحد في دخول الأفكار الفلسفية اليونانية الى العالم الاسلامي عن طريق ترجمة الكتب اليونانية في بيت الحكمة، ولكن يُثار الشك حول دخول الأفكار الفلسفية والحكمية لايران القديمة الى العالم الاسلامي، ولا يرغب الكثيرون في الاعتراف بهذه الحقيقة.

وهناك نقاش طويل حول العوامل التي تدفع بالبعض الى التشكيك بهذه الحقيقة وعدم الأخذ بها. ولا نريد الخوض في هذا الموضوع وانما نكتفي بالقول بأنه لو وُجد من ينظر الى الامور بعين الانصاف وينعم النظر في الامور يدرك بسهولة ان الكثير من القضايا الفلسفية والكلامية قد نفذت من ايران القديمة الى العالم الاسلامي وشاعت بين المفكرين المسلمين. والرجوع الى كتاب «دينكرد» وهو من النصوص الفلسفية الكلامية البهلوية، يؤكد على هذه الحقيقة.

ففي تلك الفترة التي كانت تُثار فيها القضايا الاسلامية وينبري المتكلمون المسلمون للتباحث والنقاش، كان هذا الكتاب معروضاً للنقاش بين المسلمين الايرانيين، وكانت مواضيعه موضع بحث ودراسة.

صحيح ان هذا الكتاب قد أُلِّف بعد دخول الاسلام الى ايران، غير ان الذي ورد فيه عبارة عن مواضيع ومسائل توارثها رجال الدين المجوس أباً عن جد وفماً عن فم.

ويعد الكتاب الثالث من مجموع الكتب التي تحمل عنوان «دينكرد» اكثر هذه الكتب تفصيلاً ويحتوي على الكثير من المواضيع الفلسفية والكلامية ويتألف من ٢٤٠ فصلاً. وتنفرد الفصول الاولى في الاجابة والرد على أصحاب البدع

وتلامذتهم.

وتُعد «الثنوية»، من المواضيع المهمة التي يبحثها هذا الكتاب. كما يُعد تكرار عناوين بعض الفصول ـ رغم وجود الاختلافات الجزئية ـ من خصوصيات الأدبيات الشفوية. ومعظم هذه الفصول قصيرة ولا يتجاوز حجم كل منها الصفحتين او الثلاث صفحات. وتوجد بعض الفصول الطويلة نسبياً أيضاً كالفصل (١٢٣) الذي يتحدث عن التكوين، ويتناول العديد من الموضوعات على هذا الصعيد واثارة بعض التساؤلات ضمن هذا الاطار مثل: ما هو العالم، ولماذا خُلق العالم؟ وما هو عمله؟ وما هي صفاته ومميزاته؟ وما هي بدايته؟ وما هي صورته وهيأته وشكله؟ والى أي شيء تتحول الأشياء التي تنعدم؟ وهل يمكن اعادتها ثانية؟ واذا كان بالامكان اعادتها، فهل تعاد بنفس الطبع الذي كانت عليه ام بطبع آخر؟

ويتحدث هذا الفصل أيضاً حول من خلقوا الكون، والخلقة السابقة واللاحقة، وكيفية نظام الخلقة، ومن هي أشرف المخلوقات الكونية، وجوهر المخلوقات، والتلوث الذي يطرأ على العالم، والطريقة التي يتم فيها تطهيره من هذه التلوثات، والقوة التي انتظم بها العالم، ومبدأ هذا العالم ومنتهاه[١].

وهكذا نرى ان معظم الموضوعات التي تناولها كتاب «دينكرد» الثالث ذات طابع كلامي وفلسفي. وكان هذا الكتاب متداولاً بين الايرانيين. وكانت هناك كتب اخرى مثل كتاب «غجستك أباليش» الذي يضم افكار الديانة الزرادشتية والحكمة الايرانية القديمة، وكان متداولاً ايضاً بين المفكرين المسلمين[٢].

اذن يتضح ان الافكار الكلامية والفلسفية الايرانية القديمة كانت معروفة لدى

(١) لمزيد من المعلومات، تراجع مقالة السيدة جالة آموزجار في «يادنامه دكتر أحمد تفضلي»، عام ٢٠٠٠.

(٢) طبع هذا الكتاب في ايران بجهود صادق هدايت، وموجود اليوم في المكتبة المركزية ومكتبة مجلس الشورى الاسلامي.

المفكرين المسلمين منذ القرون الاسلامية الاولى وخاضعة للنقاش والبحث. طبعاً كان لشخصيات كالفردوسي والشيخ شهاب الدين السهروردي مواقف خاصة، لاسيما على صعيد احياء الفلسفة الايرانية القديمة.

وقد يُسأل ضمن هذا السياق: ما هو الهدف الذي كان يلاحقه الفردوسي والسهروردي وغيرهما في سعيهم لاحياء فلسفة ايران القديمة وحكمتها الغابرة؟

وقد يُصاغ هذا السؤال بالشكل التالي:

المسلم لاسيما اذا كان قد اعتنق الاسلام بشكل كامل، هل بامكانه ان ينشدّ الى الثقافات الاخرى التي كانت حيّة ومؤثرة قبل الاسلام؟

ومن الضروري الاجابة على مثل هذا التساؤل كالتالي:

الاسلام دين الهي يعارض الخرافات وكل ما هو غير معقول، بينما يحترم العقل والامور المعقولة. اي ان الدين الاسلامي المقدس يعترف بكل ما يقوم على أساس العقل بمستوى عدم اعترافه بكل ما لا يقوم على اساس العقل.

وشخصيات كالفردوسي والسهروردي كانت تنظر الى الاسلام من هذا المنظار، وتعرف الموازين الاسلامية على وجه الدقة. ولذلك تكشف الدراسة الدقيقة لحياة الفردوسي انه كان مسلماً مخلصاً يؤمن بالعقل ويعارض الجمود الفكري والرؤية السطحية.

الفردوسي كان يعتبر الحقيقة امراً واحداً يتجلى في كل عصر بنحو خاص. ويعلم جيداً بأن القرآن الكريم قد تحدث مؤيداً الأنبياء السابقين والحقائق التي نزلت عليهم.

الفردوسي على هذا الأساس كان ينظر الى «زرادشت» نبياً الهياً بعثه الله تعالى لهداية الناس ودعاهم الى قبول الحقيقة والأخذ بها. كما كان يؤمن بأن الدين الاسلامي، آخر الأديان الالهية وأكملها، مع ظهور جميع حقائق الأديان السابقة، في هذا الدين بنحو أكمل.

ولهذا السبب بالذات، حينما يتحدث الفردوسي عن ثقافة ايران القديمة أو

التاريخ الوطني لهذه البلاد، يفسره بطريقة بحيث لا يتناقض مع أحكام الاسلام وعقائده. وهذا ما يمكن ملاحظته على سبيل المثال في قصة «تهمينة ورستم».

نقرأ في هذه القصة ان «تهمينة» حينما تقع في غرام «رستم» تبعث على أحد رجال الدين الزرادشتي ليلاً من أجل أن يعقد لهما عقد الزواج[١].

ولا ريب في ان الفردوسي قد اصطنع حدث العقد احتراماً للعقيدة الاسلامية ورعاية للحكم الاسلامي على هذا الصعيد. ومن هنا يمكن أن ندرك ان الفردوسي وضمن استيائه من العنصرية العربية والتيار العنصري الذي يروج للتفوق العربي، كان شديد الايمان بالاسلام حتى انه يحاول ان يضفي صورة على الايرانيين ما قبل الاسلام لا تتعارض مع روح التوحيد والمعنويات الاسلامية.

كتاب الـ «شاهنامة»، أحد الآثار العالمية الخالدة، والذي يعكس كالمرآة الصقيلة صورة الثقافة الايرانية القديمة.

وهكذا فقد اقتحم الفردوسي ميدان القتال بسلاح الكلمة، منبرياً بهذا السلاح لمقاتلة اولئك الذين ناصبوا ثقافة ايران القديمة العداء.

وكان الفردوسي يعلم جيداً انه ليس هناك سلاح أمضى من سلاح الكلام لاسيما الشعر، من أجل الدفاع عن الثقافة الايرانية القديمة الغنية.

الفردوسي على علم بقابلية الكلام على التأثير، ويدرك انه يمكن بالقوة العسكرية والآلات الحربية تحقيق الفتوحات الكبرى وتشييد القصور الفخمة الذهبية، غير ان هذه القصور مهما كانت عظيمة ومحكمة ليس بمقدورها الصمود امام سيول الحوادث وعواصف الدهر العاتية، ولابد ان تتقوض في نهاية المطاف. لكنه في مقابل ذلك يؤمن بخلود الكلام، ولذلك شيّد منه صرحاً عظيماً لا تزعزعه عواصف الدهر وسيوله مهما كانت شديدة.

---

(١) محمد أمين رياحي، الفردوسي، ص ٢٢.



١٦
أهمية الكلام عند الفردوسي

الكلام والصمت من خصوصيات الانسان، غير أن الدراسات التاريخية تكشف النقاب عن ان الحكماء يعتبرون الكلام أو النطق فصلاً مقوماً للانسان. ومعظم هؤلاء الحكماء لم يتحدثوا عن صفة الصمت والسكوت التي يتمتع بها الانسان، وتجاهلوها تقريباً.

في حقل الحكمة العملية والفضائل الأخلاقية ثمة بعض العبارات القصيرة التي تتحدث عن أهمية الصمت في بعض الأحيان. ونلاحظ في الوصايا الاخلاقية بعض الخصوصيات لكل من صفتي الكلام والصمت في الوقت المناسب، وضرورة معرفة متى ينبغي اللجوء الى الكلام ومتى يتحتم الخلود الى الصمت.

طبقاً لهذه الوصايا الأخلاقية لو تحدث أحد في الوقت الذي ينبغي عليه أن يصمت فيه، لكان قد مارس عملاً خلافاً للعقل ولجابه الكثير من المشاكل التي من الصعب تداركها. ويصدق هذا الأمر على العكس ايضاً اذ لو صمت أحد في الوقت الذي يتحتم عليه ان يتحدث فيه، لجابه المشاكل ايضاً وأضاع العديد من

الفرص المهمة.

واهتمت بعض الروايات والأحاديث الاسلامية بهذه الفكرة، وعكسها العديد من المفكرين والعرفاء المسلمين في آثارهم النثرية والشعرية، مثلما نلاحظ ذلك في آثار الشيخ مصلح الدين سعدي الشيرازي.

ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن الحديث عن ثقافة الصمت قليل جداً ولم ينبر أحد لاستعراض عنصر السكوت كما ينبغي. ولا شك في ان الصمت والكلام أمران متقابلان. ومادامت ماهية الكلام غير واضحة على الوجه المطلوب، تبقى ماهية الصمت غير واضحة ايضاً.

اولئك الذين يعتبرون الكلام او اللغة مجرد نطق او صورة مسموعة ينبغي لهم أن يعتبروا التقابل بين الكلام والصمت من نوع التقابل بين العدم والملكة، غير أن الحقيقة هي ان الكلام ليس مجموعة من الأصوات والمفردات، وانما هو شبكة من الروابط والعلاقات التي تظهر على أساس منظومة معقدة جداً.

بتعبير آخر: اللغة نظام بالقوة يظهر في الذهن فقط، اما النطق فليس سوى عملية استخدام هذا النظام، او تحويله من القوة الى الفعل والواقع.

واذا كان الأمر كذلك فلابد ان تعتبر اللغة جزءاً لا يتجزأ من الفكر. وربما ليس من قبيل المجازفة لو قلنا بأن اللغة هي الفكر لا غير.

وعلى هذا الضوء يمكن القول اذا كانت اللغة هي الفكر، فالصمت في الوقت المناسب هو الفكر أيضاً. ولذلك يُعد الصمت في الوقت المناسب، رسالة قد تكون أبلغ من رسالة الكلام في بعض الأحيان.

المسلمون الايرانيون قد اتخذوا في كثير من الأحيان اسلوب الصمت في مقابل الاهانات التي كان يوجهها اليهم حكام الدولتين الاموية والعباسية. وقد استمر هذا الاسلوب الذي اتبعوه حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ومنذ بداية القرن الرابع الهجري أخذ هذا الصمت يتحطم بشكل تدريجي، لا سيما بعد ان اخذ يقتحم ميدان المواجهة أفراد يتميزون بالقابلية على الكلام والتعبير.

في ظل مثل هذه الأوضاع المضطربة وُلد الحكيم أبو القاسم الفردوسي الذي أخذ ينهض برسالته التاريخية بعد ان بلغ أشدّه. فكانت كلماته الشعرية بالشكل الذي تعبر فيه عن مشاعر وأحاسيس الكثيرين.

ولم يكن الفردوسي مجرد ناطق وفقيه لغوي فحسب، وانما كان على علم بالقابلية العظيمة التي يحملها الكلام، ويدرك عن وضوح بأن أي سلاح في العالم لا يصل في مضائه وتأثيره الى مستوى سلاح الكلام.

الفردوسي يعتبر الكلام ظهوراً للعقل، ويؤمن ايماناً وثيقاً بخلود العقل ويعتبره المخلوق الأول.

والكثير من أصحاب الكلام والفكر يؤمنون أيضاً بالمكانة الرفيعة السامية التي لدى العقل، والأهمية العظيمة التي يتمتع بها الكلام وما يمكن ان يلعبه من دور حاسم في العالم. فالحكيم جمال الدين ابو محمد الياس بن يوسف النظامي، يُعد أحد كبار الشعراء الذين يتفقون مع الفردوسي على هذا الصعيد، وقد تحدث في منظومته «مخزن الأسرار»، عن عظمة الكلام والدور المهم الذي تلعبه اللغة في الساحة.

فالكلام من وجهة النظامي عبارة عن ظاهرة عجيبة محفوفة بالأسرار، ولذلك أطلق عليه اسم «حجاب الاسرار» واعتبره ظلاً من ظلال النبوة. ولم يكتف هذا الحكيم بهذا الموقف من الكلام بل اكد على ان مقام الشعراء يلي مقام الأنبياء في الكلام واللغة. وهذا ما ينم عن انه يعتبر الشعر لوناً من ألوان الوحي الذي يظهر في لوحة ضمير الشاعر من مصدر غير معروف وبدون تدخل المقدمات المنطقية. والاختلاف بين الفيلسوف أو أي مفكر آخر وبين الشاعر، يكمن في هذه القضية بالذات.

ويشير النظامي بصراحة تامة الى قلم الخلقة ويعبر عن اعتقاده بأن الكلام قد بدأ مع الحركة الاولى للقلم، ويقول بأن كل شيء، يظهر في ظل الكلام.

ويعتقد أهل المعرفة بأن اول الكلام هي كلمة «كن الوجودية»، وهي الكلمة

التي تحقق بها كل ما ينبغي ان يتحقق في ميدان الوجود.

النظامي يتحدث في شعره عن ان الارادة الأزلية حينما قررت ان تزيح الحجاب عن تفردها الذاتي، ظهر التجلي الأول. والتجلي الأول هو ذات ما يُعرف بالكلمة الالهية.

ويتحدث النظامي في أبيات شعرية اخرى عن هذه الفكرة ايضاً ويقول لولا الكلام ـ اي الكلمة الالهية ـ لما ظل أي أثر للعالم، ولما طرق الأسماع أي صوت للكون. ويرى ان دائرة الكلام واسعة الى درجة بحيث لا تقل هذه الدائرة مهما قيل منذ الأزل والى الأبد.

يقول النظامي أيضاً اننا لو تحدثنا بلغة الحب، فلأن الكلام يؤلف حقيقة نفسنا، ونحـن لسنا سوى الكلام. كما أن جسدنا كالايوان عبارة عن قالب ظاهري يقع الكلام ما وراءه.

واذا ما أردنا أن نصوغ رأي النظامي في حقيقة الكلام بـلغة الفـلسفة لكـان بالشكل التالي:

«أنا اتحدث اذن أنا موجود».

ما ذهب اليه الحكيم النظامي الكنجوي على صعيد أهمية الكلام والذي صبّه في قالب الشعر، هو ذات ما أثاره الفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت في الفكر بعد قرون من ذلك حينما قال: «أنا افكر اذن أنا موجود».

اذن فالكلام يمثل أساس الوجود عند النظامي، في حين يمثل الفكـر أسـاس الوجود عند ديكارت. واذا ما علمنا بأن الكلام والفكر وجهان لعـملة واحـدة وليس بمقدور أي منهما ان يتحقق بدون الآخر، أدركنا بأن ما ذهب اليه الفيلسوف الفرنسي قريب جداً مما ذهب اليه النظامي قبل قرون.

ومما يجدر ذكره هو اننا حينما نتحدث عن نوع من التقارب بين فكرتي هذين الفيلسوفين لا نقصد ان كلاً منهما عين الاخرى، أو ان النتائج المترتبة على كـل منهما متساوية. فـلا شك في ان النـظامي الكـنجوي لم يكـن فـيلسوفاً بـالمعنى

المصطلح، كما لا تُعد أفكاره من نمط أفكار فيلسوف غربي مثل ديكارت لأن ديكارت قد ابتدع اسلوباً فلسفياً جديداً، ووجّه الفكر البشري من خلال هذا الاسلوب نحو اتجاه لا مجال لاستعراض نتائجه هنا.

اذن فالفاصل بين النظامي كشاعر ايراني كبير وبين ديكارت كفيلسوف غربي، كبير بحجم الفاصل بين الشرق والغرب.

ورغم ذلك لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان ظاهرة تداعي المعاني، من الخصوصيات البارزة للفكر الاسلامي، ويمكن ان تُعد مصدراً للانتقال الى الكثير من المعاني والمفاهيم.

للنظامي بيت شعري يقول في الشطر الأول منه بأن الكلام هو الروح في لغة الحب، ويصف في الشطر الثاني نفسه بالكلام. اي انه ليس سوى كلام، وبما انه كلام، بمقدوره ان يظهر في ساحة الوجود.

ذهن الانسان المحب للاستطلاع، المتميز بصفة تداعي المعاني، حينما يتأمل في فكرة النظامي هذه، لابد أن يتجه فوراً الى فكرة الفيلسوف الفرنسي ديكارت القائلة: «أنا افكر اذن أنا موجود».

ويتضح هذا التشابه بين الفكرتين بشكل أكبر حينما ندرك مدى العلاقة بين الفكر والكلام. لذلك فالذي يدرك كلامه اكثر من أي شيء آخر لابد وأن يعتبر نفسه فكراً قبل اي شيء آخر. وقد عبر النظامي عن هذا الأمر بشكل صريح في شعره.

ولا ريب في ان عدداً كبيراً من المفكرين ـ لا سيما شعراء الشعر الفارسي ـ قد أولوا أهمية كبيرة نحو أهمية الكلام وعظمته وانبروا لدراسة هذا الأمر. ورغم ذلك ليس بالامكان تجاهل الحقيقة التالية وهي أن كثيراً من هؤلاء الشعراء ـ ومن بينهم النظامي ـ قد تأثروا بأفكار الحكيم أبي القاسم الفردوسي واستوحوا الكثير من هذه الأفكار في معظم الأحيان.

الفردوسي الذي يُعد من طلائع شعراء الفارسية، كان على علم بالمكانة

الأساسية التي يحتلها الكلام، ولذلك نجح عن هذا الطريق في تقديم كلام خالد.

كان الفردوسي على علم ان الكلام الصحيح في الوقت المناسب بمثابة ظهور وتجل للعقل، معتبراً في الوقت نفسه العقل، الموجود الأول في عالم الابداع.

وكان حكيم طوس على علم أيضاً بأن ما يُعد موجوداً أولاً في عالم الابداع، يتمتع بالأبدية والخلود، لأن الابداع بمثابة افاضة البارئ تعالى. ولا ريب في ان الافاضة لا تنقطع عن مبدأ الفيض الذي لا ينتهي. ومن يعتبر العقل فيضاً أولاً، لابد أن يؤمن بأبدية الفكر لأن الفكر أثر العقل، والعقل لا ينعدم قط.

لابد من الالتفات ضمن هذا الاطار الى أن عالم الابداع عالم متحرر من قيد الزمان والمكان، ويُعد من سنخ المرسلات. وبما أن العقل أمر ابداعي ومن سنخ المرسلات، فانه لا يقبل الفساد والعدم.

العقل، هذا العنصر الابداعي المرسل، والذي يُعد فيض الذات الالهية المباشر، يشرف على جميع العوالم التي ما دونه، وبمقدور كل مخلوق ان يأخذ منه بمقدار حجمه واستعداده. فالأحكام الضرورية التي لا تعرف الخلل والجارية في هذا العالم، تُعد من آثار العقل الابداعي وشؤونه.

الفردوسي يؤمن بالعقل الابداعي معتبراً جميع العلوم من آثار علم الحق تعالى وشؤونه. ويرى ان العلم الواقعي والمعرفة الحقيقية أمر خاص بالله تعالى. اما نحن عباد الله فنزداد ونقل بشكل دائم. ولا شك في ان الزيادة والقلة، جزء من آثار الحركة والتحول. ولا شك ايضاً في ان الحركة لا تتحقق إلّا في ساحة الزمان.

ومعنى هذا الكلام هو ان أي فرد من الأفراد بامكانه في ظل حركة التحولات التاريخية ان ينتفع بعلم الحق والعقل المطلق بمقدار الارتباط الذي يحصل لديه بهما. وعليه فالذي يتغير هي العلاقة التي تتحقق للانسان مع العلم المطلق والعقل الكلي. غير ان العقل الكلي أبدي خالد، وأحكامه ثابتة لا يطرأ عليها الخلل والفساد.

الفكر من وجهة نظر الفردوسي وكما ذكرنا ليس بالشيء الذي يطرأ عليه

الفساد أو يعرض عليه الخلل، ولكنه يؤكد في ذات الوقت على ضرورة ان يجدد الانسان علاقته وارتباطه بهذا الجوهر الشريف، والانتفاع به من خلال اقامة هذه العلاقة بصورة صائبة.

ومما يجدر ذكره هو ان الاعتقاد بخلود الفكر وضرورة اتباع العقل، أمر ذو خلفية في العالم الاسلامي. حيث نلاحظ شخصيات كالفارابي، وابن باجه، وابن سينا، وغيرهم يولون هذه الفكرة أهمية كبيرة.

الفارابي يؤكد على قضية السعادة ويعتقد بتعذر بلوغ الانسان للسعادة بدون وجود نوع من الاتصال بالعقل الفعال.

ومع هذا لا تُعد النزعة العقلية والالتفات الى الفكر الخالد، تياراً غالباً في العالم الاسلامي. ففي تلك الفترة التي كان يتحدث فيها الفارابي وابن سينا وسائر الفلاسفة المسلمين عن العقل وخلوده، كان الكثير من علماء الاسلام ورؤساء الفرق الاسلامية يعتبرون سعادة الانسان كامنة في الالتزام بظواهر المتون الدينية والالتزام بمفادها، ولا يجيزون أي تفسير أو تأويل عقلي، معتبرينه بدعة.

الأشاعرة يرفضون ان يكون لدى الانسان أي اختيار او حرية، ويتحدثون بدلاً من ذلك عن مفهوم «الكسب» المبهم.

ولا يتوفر حول قضية «الأخلاق» الأساسية المهمة سوى كتابي يحيى بن عدي، وابن مسكويه، المؤلفين على اساس مبادئ أخلاق أرسطو وبعض الحكماء الرواقيين اليونانيين.

وعلى صعيد الشؤون الاجتماعية والسياسية، لم تكن الأوضاع مرضية ايضاً، فكانت شائعة حالة من الاضطراب الناجمة عما كان لدى الحكام من حب الجاه والتعصب والطمع وبهارج الدنيا.

ولم يكن الفردوسي على صلة بأي مذهب من المذاهب الكلامية الشائعة في تلك الفترة، ولم يكن يرغب في الأساليب الفكرية التي كانت لدى أصحاب تلك المذاهب.

ولم يكن الفردوسي يُبدي أية رغبة نحو الكتب الأخلاقية المكتوبة على أساس المبادئ الأرسطية والرواقية. كما كان لا يعاني من حالة التعصب الجاهل أو الجمود على ظواهر المتون الدينية، ويعبّر عن استيائه من هذا النمط الفكري.

في ظل مثل هذه الأوضاع والظروف انبرى الفردوسي بجرأة منقطعة النظير لدراسة حقيقته وذاته محاولاً قدر الامكان الابتعاد عن كل تعصب وجمود.

كان يدرك على الوجه الصحيح أن اي مجتمع او شعب لا يهب لاكتشاف حقيقة الانسان فلن يكون مجتمعاً او شعباً أصيلاً. كما كان على علم بهذه الحقيقة ايضاً وهي ان ادراك حقيقة الانسان، جزء من الشروط الضرورية لاكتشاف حقيقة العالم. ولهذا السبب بذل الكثير من الجهود من أجل ان يكتشف حقيقة العالم عن طريق اكتشاف حقيقة الانسان.

وحينما يقال بأن ادراك حقيقة الانسان جزء من الشروط الأساسية لاكتشاف العالم، فالمراد هو ان ادراك حقيقة الذات تبعث على الالتفات الى التأمل والتفكير في الماهية العقلية للانسان، لأن العقل والحرية كامنان في ذات الانسان وجوهره أكثر من أي شيء آخر. فالحرية من خصوصيات الموجود العاقل، وحين لا يوجد العقل لا توجد الحرية.

ولابد من التأشير هنا على ما يلي وهو: ان ادراك حقيقة الذات واكتشاف خصوصيتيها الأساسيتين ـ أي العقل والحرية ـ بحاجة الى نوع من التأمل الباطني. واولئك الذين يهربون من التأمل في ذواتهم وبواطنهم، يعجزون عن ادراك حقيقة ذات الانسان، ويجهلون أهمية العقل وحريته.

الحكيم أبو القاسم الفردوسي هبّ في ظل ظروف اجتماعية غير مساعدة للاختلاء بنفسه فأدرك من خلال نوع من التأمل الباطني حقيقة الانسان كموجود عاقل حر. ومن خلال ادراك هذه الحقيقة استطاع ان يدرك العالم الذي يحيط به.

وقد يُقال هنا: ان بمقدور أي فرد ان يدرك حقيقته والعالم الذي يحيط به. وهذا أمر لا يقتصر على أشخاص معينين.

وينبغي القول في الاجابة بأن عدم معرفة الذات وبالتالي عدم معرفة العالم، أمر يعاني منه الكثيرون. وطالما نلاحظ في حياتنا اليومية كيف يصنع البعض حول انفسهم أسواراً من العواطف والاحساسات غير المنطقية، وكيف يشيدون لأنفسهم في داخل هذه الأسوار عالماً موهوماً لا معقولاً.

ولا يخفى على أهل البصيرة ان الانسان ليس بمقدوره أن يعيش بدون عالم، ولذلك فأولئك الذين يعجزون عن ادراك حقيقة انفسهم واكتشاف العالم الحقيقي، لابد ان يصنعوا لأنفسهم عالماً لا ينسجم مع العالم الحقيقي قط.

ويكشف ظهور المذاهب الحزبية والسياسية والقومية والعنصرية طوال التاريخ عن انهماك العالم باستمرار في صنع العوالم الوهمية. والذي ينبري تحت تأثير الاحساسات العمياء والعواطف العنصرية لتشييد العوالم الوهمية، لا يتوقف على صعيد المتون الدينية ويهب للتفسير والتأويل على أساس العالم الذي يصنعه لنفسه.

وانطلقت الحكومات الأموية والعباسية لتفسير المتون الاسلامية على اساس السياسات التي انتهجتها، واستخدمت في ظل هذه السياسات الكثير من المتكلمين. ولذلك نرى اثارة الكثير من المسائل الكلامية بما ينسجم مع تلك السياسات.

وقد يُقال على هذا الصعيد: الفردوسي هو الآخر كان من بين من اتخذ موقفاً مضاداً للمشاعر العنصرية العربية والطبع الجاهلي العربي الذي كان عليه بعض المرتبطين بالخلفاء آنذاك، وهذا ما دفعه لرسم عالم يقوم على اساس نوع من العنصرية الفارسية والوطنية الايرانية.

وينبغي الرد على مثل هذا الكلام بالقول:

ان الفردوسي قد تحدث خلال أثره الملحمي الكبير عن الشعب الايراني والثقافة الايرانية وخاطرات ذلك الشعب مستنداً في ذلك جميعاً على العقل. ومن الواضح ان التحدث عن ذلك والاستناد على العقل والاستدلال، لا ينسجم أبداً

مع العنصرية التي تُعد أمراً غير معقول.

ان حكيم طوس قد نظم أثره الكبير على أساس عـنصري العـقل والعـدل، وتحدث في جميع الوقائع والأحداث عن هذين العنصرين. كما انه يعلم عن يقين بأن الاسلام دين الهي أنزله الله تعالى لجميع الناس والامم والشـعوب ولجـميع العصور. لذلك فالذين يعتبرون هذا الدين المقدس ظاهرة عربية بحتة ويروجون على هذا التصور الباطل للمفاخر القومية ويثيرون النعرات العربية، مبتعدون في الواقع عن الحقيقة الالهية لهذا الدين.

ما يوجب التأسف ان العنصرية العربية والتعصب العربي والتفاخر بـالقومية العربية ـ وهو الأمر السائد في العصر الجاهلي قبل الاسلام ـ اخذ يعود ثانية بعد صدر الاسلام ولازال مستمراً حتى يومنا هذا. وهذا ما يمكن ملاحظته في كتابات بعض الكتّاب العرب المعاصرين المتحمسين لاشعال فكرة التفوق العربي وتأجيج روح العرقية العربية. ولسنا بصدد التطرق الى أسماء هؤلاء او تناول مـثل هـذا الموضوع، لأن الذي لديه انصاف يمكنه أن يعترف بهذه الحقيقة بمجرد الرجوع الى الآثار المؤلفة ضمن هذا السياق.

ولابد من الالتفات الى انه ورغم قرون طويلة مرت على انقراض الدولتـين الاموية والعباسية وعدم حلول دولة كبيرة بمستواهما بدلاً منهما، ورغم التطورات العلمية والثقافية الهـائلة التي تؤكد على استقباح النعرات العرقية والعنصرية، إلّا اننا نلاحظ طبع الكتب في العالم العربي التي تعكس بشكـل واضـح مـثل هـذه النعرات.

ان ظهور مثل هذه الكتب في هذا العصر فضلاً عن اشارته الى استمرار روح العرقية العربية، يكشف ايضاً عن وجود مثل هذه المشـاعر في ايـام الفـردوسي بشكل كبير، وهو الأمر الذي كان يؤذي المسلمين من غير العرب ويسيء اليهم وينال من كرامتهم.

الفردوسي ـ وكما ذكرنا ـ يؤمن بعالمية التعاليم الاسلامية ويعتقد بأن ما نزل

من عالم الغيب من أحكام وقيم ومبادئ، لا يختص بقوم دون قوم، ولا ينبغي ان يُتخذ الاسلام واسطة للتفاخر القومي العنصري.

ولا شك في ان الرسول الاكرم (ص) هو الرسول الذي ختم الله تعالى به الشرائع والأديان. ومعنى الخاتمية هو ان الله تعالى قد بعث الى البشرية جمعاء كل ما يحقق لها سعادتها وكرامتها وذلك على يد خاتم الأنبياء. ولذلك فالبشرية لن تحتاج بعد اليوم الى شيء آخر عدا الاسلام من أجل بلوغ كمالها وسعادتها في الدارين.

اذن فالدعوة الاسلامية، دعوة أبدية وخالدة، وهي دعوة موجهة لجميع الناس من جميع القوميات والشعوب وفي جميع أرجاء المعمورة. ومن المسلم به على صعيد آخر ان العالم الذي يعيش فيه هؤلاء الناس قابل للتحول والتغيير في جوهره وذاته. واذا كان الأمر كذلك كيف يمكن اقامة نوع من الاتساق والانسجام بين الأمر الثابت المتمثل بأحكام الاسلام وبين حياة الناس المتعرضة للتغير والتي تشهد باستمرار حالة من التطور والتبدل في أوضاعها وظروفها؟

والسؤال الآخر الذي يمكن اثارته قبل هذا السؤال هو: ما هو الشيء الثابت الدائمي الذي يمكن أن يوجد في هذا العالم وما يتصل بهذا العالم؟

وينبغي القول في الاجابة على هذا السؤال أن الشيء الثابت الوحيد في هذا العالم المتغير هو الأمور العقلية. وسبق ان ذكرنا بأن العقل ثابت ودائمي، غير ان علاقة الانسان بالعقل هي التي تتغير. واذا كان الأمر هكذا، يتحتم القول بأن الأحكام الاسلامية المتصلة بحياة الانسان في هذا العالم، بما انها احكام معقولة، فلابد أن تكون ثابتة ودائمية، لأن العقل أمر ابداعي، وما يتصل بعالم الابداع من المحتم ان يكون أبدياً وخالداً.

الفردوسي وانطلاقاً من عقلانيته، استند الى معقولية الأحكام الاسلامية وانطلق على هذا الأساس لرفض أية فكرة تعتبر الاسلام ظاهرة عنصرية، أو قومية، أو جغرافية.

الفردوسي لم يرفض تحديد الاسلام في اطـار القـومية والعـنصرية والحـدود الجغرافية، وغيرها فحسب، بل يرفض أيضاً تحديد الاسلام او تقييده بقيود لغة معينة.

وفي مقابل هذا النمط الفكري، كان ثمة تيار فكري يعتقد الدعاة اليه بأن اللغة العربية أفضل لغات العالم وأهمها، وكان من المتعذر ارسال الوحي الالهي بأية لغة اخرى عدا اللغة العربية.

وكان ابو جعفر محمد بن جرير الطبري مـن بـين الدعـاة الى هـذه الفكـرة والعاملين على نشرها وترسيخها في الأذهان. ويمكن ملاحظة هذه الفكرة في كتابه «جامع البيان في تأويل القران» الذي قال فيه بصراحة ان اللغة العربية افضل من اية لغة اخرى في العالم ولذلك كانت جديرة بحمل الوحي الالهي[١].

ويعد الثعالبي من المؤكدين على هذه الفكرة ومن شخصيات هذا التيار حيث يذكر في كتابه «فقه اللغة» بأن اللغة العربية أفضل من جميع اللـغات الاخـرى. ويقول بأن من يحب الله يحب رسوله أيضاً؛ ومن يحب الرسول العربي يحب العرب ايضاً؛ ومن يحب العرب يحب اللغة العربية؛ ومن يحب العربية ينبغي عليه ان يجتهد من أجل تعلمها. لذلك فالذي يهديه الله تعالى لدين الاسلام ويشرح صدره لابد وان يعتقد بأن محمداً (ص) افضل الرسل، والاسلام أفـضل الأديـان، والعـرب أفضل الأمم[٢].

محمد بن ادريس الشافعي ـ أحد ائمة المذاهب الأربعة ـ يعتقد بوجوب تعلم اللغة العربية لأنها لغة الوحي والتنزيل. وقد أثار هذا الفقيه الكبير ضـمن هـذا الاطار فكرة تبعث على الدهشة حينما قال «ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً

(١) نـقلاً عـن كـتاب مـن القـرآن الى الفـلسفة، تأليـف جـاك لانـفاد، تـرجمـة وجـيه أسـعد، ط سوريا، ص ١٢٨.
(٢) نفس المصدر، ص ٢١٥.

وأكثرها ألفاظاً»[١].

ويعتقد الامام الشافعي بأن اللغة العربية هي اللغة الوحيدة التي نزلت بها اكمل الشرائع الالهية. بل ويذهب الى أبعد من ذلك حينما يقول باستحالة ان يختار الله تعالى لغة اخرى غير العربية لارسال الوحي وانزال القرآن، لأن العربية اكمل اللغات وأفضلها[٢].

ولم يشر الشافعي بشيء الى المعيار الذي اتخذه في تفضيل لغة على لغة اخرى، لكنه استند وكما رأينا الى كثرة الألفاظ والمفردات في اللغة العربية. وهذا يوحي بأنه ربما يتخذ من كثرة الألفاظ في لغة من اللغات معياراً على افضلية هذه اللغة على غيرها. إلّا انه لم يقم أي دليل من اجل البرهنة على ما ذهب اليه.

ولا يعلم حقاً هل ان الالفاظ في اللغة العربية اكثر من أية لغة اخرى. ولكن حتى مع افتراض ثبوت مثل هذا الأمر، إلّا أن الكثيرين من فقهاء اللغة يعتقدون بأن كثرة الألفاظ في لغة ما لا تعد معياراً على أفضلية تلك اللغة على غيرها.

والقضية الاخرى التي يؤكد عليها الشافعي هي اعتقاده بعدم امكانية ارسال الوحي الالهي ونزول القرآن الكريم في قالب آخر غير قالب اللغة العربية لأن هذه اللغة أكمل اللغات في العالم.

ولا يخفى على أهل البصيرة بأن هذه الفكرة يثور حولها الكثير من التساؤلات لأن الخصوصية البارزة لكل لغة هي ان يكون بمقدورها تبيان الحقائق والواقعيات وكشفها. واذا كان الأمر كذلك يصبح بمقدور أية لغة ان تكون لغة الوحي وبمستطاعها ان تعكس الحقائق المنزلة.

وأشار المفكر الاسماعيلي أبوحاتم الرازي في كتاب «الزينة في الكمالات العربية الاسلامية» الى عدد من اللغات التي قال انها لغات الوحي التي نزلت فيها الحقائق

---

(١) نفس المصدر، ص ١٣٤.

(٢) نفس المصدر.

الالهية، وهذه اللغات هي:

١ ـ العربية.

٢ ـ العبرية.

٣ ـ السريانية.

٤ ـ الفارسية.

واستند هذا المفكر الاسماعيلي ببعض آيات القرآن الكريم للبرهنة على عدم اختصاص الوحي الالهي او انفراده بلغة معينة ومنها:

﴿فلما اعتزلهم وما يعبدون من دون الله وهبنا له اسحاق ويعقوب وكلاً جعلنا نبياً. ووهبنا لهم من رحمتنا وجعلنا لهم لسان صدق علياً﴾[1].

والذي لاشك فيه ان لغة اسحاق ويعقوب لم تكن لغة عربية، ورغم ذلك عبر عنها الله تعالى بلسان الصدق. ومعنى هذا ان لغة الوحي او لسان التنزيل لا يقتصر على اللسان العربي.

صحيح ان القرآن الكريم عبر عن لغة الوحي بـ «لسان عربي مبين»، ولكن يمكن ان يشف هذا التعبير عن ان اللغة العربية كانت لديها أشكال عديدة مختلفة في عصر بعثة الرسول محمد (ص)، ولذلك قد يكون المراد باللسان العربي المبين هو الألفاظ والكلمات التي نزل بها الوحي على النبي محمد (ص).

وطبقاً لهذا التفسير يمكن القول بأن الوحي أو التنزيل عمل على ايجاد نظام أساسي مستقل تبلور في ظله اللسان العربي المبين وتمايز عن سائر اللغات. وما يمكن أن يؤيد هذه الفكرة هو ان القرآن الكريم لم يتحدث بشيء عن اللغة العربية قبل نزول الوحي. اي ان وضع اللغة العربية لم يكن معلوماً قبل ظهور الاسلام ولم تثر هذه المسألة في القرآن الكريم قط.

وللمفكر الأندلسي المعروف «ابن حزم» والذي يعد من أبرز شخصيات

---

(١) مريم، ٤٩و ٥٠.

المذهب الفقهي الظاهري، رأي في هذا المضمار قريب جداً من هذه الفكرة. فهو يقول بأن معظم الألفاظ والكلمات الشرعية الواردة في القرآن، تدل على نوع من المعاني التي لم تكن معروفة عند العرب قبل الاسلام.

فكلمة «الصلاة» التي تدل على بعض الأذكار الخاصة، لم تكن تدل على هذا المعنى قبل نزول الوحي ولم يكن هذا المعنى معروفاً عند الناس في ذلك الزمن.

ويؤكد ابن حزم على ان الوضع في ساحة الدين، من صنع الله تعالى وفعله ولا يمكن عده من أفعال الناس[1].

من الواضح أن ما يؤكد عليه ابن حزم هنا، هو ذات ما تعبر عنه كتب علم اصول الفقه بالحقيقة الشرعية.

اذن يؤكد ابن حزم على ان «اللسان العربي المبين» قد بدأ بالقرآن، ولم يكن لديه وجود قبل ظهور الاسلام. وعلى هذا الضوء يمكن القول ان من الممكن نزول الوحي الالهي بأية لغة سيما وان ثمة ما يؤكد على تحدث الله تعالى مع رسله بمختلف اللغات والألسن.

الله تعالى لم يتحدث مع نبيه موسى (ع) باللغة العربية، كما انه تعالى تحدث مع سائر الأنبياء بلغات مختلفة. اضف الى ذلك ان لغة القرآن تختلف عن اللغة التي كانت سائدة بين عرب الجاهلية، لأن الفاظ وكلمات القرآن ـ وكما تقدم ـ تدل على سلسلة من المعاني الدقيقة العالية التي لم تكن معروفة للناس قبل ظهور الاسلام.

على هذا الضوء يتضح ان المفاخر القومية والاعتقاد بالتفوق العنصري، سمة من السمات الجاهلية ولا يحق لأحد ان يعزز مثل هذه الفكرة الجاهلية من خلال الاستناد الى نزول القرآن الكريم باللغة العربية.

الحكيم ابوالقاسم الفردوسي ونظراً لكونه مفكراً عقلياً، يعلم جيداً ان حصر

(١) نفس المصدر، ص ١٣٦، نقلاً عن كتاب الفصل، ابن حزم، ص ١٩٦.

الاسلام في اطار لغة معينة، ليس في صالح هذا الدين المقدس، لأن الاسلام دين عالمي خالد بمقدوره أن ينتشر ويتسع عبر العديد من اللغات ويكشف عن مكانته الرفيعة وأهميته العظيمة من خلال التعامل مع مختلف الثقافات.

الفردوسي كان مطلعاً بصورة كاملة على الأوضاع المضطربة التي كان يمر بها عصره، ويعلم جيداً بأن هوية الشعب الايراني المسلم متعرضة للتهديد من جانبين: الأول العنف الذي كان يتعامل به حكام البلاط الغزنوي، والثاني الجمود الفكري والعقائدي الذي كان يعاني منه بلاط الدولة العباسية.

ولم يكن خطر الجمود الفكري والعقائدي السائد آنذاك بأقل من خطر العنف الذي كان يمارسه حكام الدولة الغزنوية. لأن الجمود ظاهرة قبيحة تؤدي الى مضاعفة خطر العنف.

ظاهرة الجمود والسطحية التي انبثقت من باطن بلاط الدولتين الاموية والعباسية، أثرت على عدد كبير من العلماء والفقهاء، وأدت الى شيوع هذا النمط الفكري بشكل واسع بحيث دفعت ببعض العلماء الى تحريم ترجمة القرآن الكريم الى اللغات الاخرى، مؤكدين على وجوب سعي غير العرب لتعلم اللغة العربية.

وتزامناً مع بدء الفردوسي في انشاد اولى القصص الايرانية، عقد منصور بن نوح (٣٥٠ ـ ٣٦٥ هـ) العزم على ترجمة تفسير الطبري الى اللغة العربية. ولذلك جمع كبار فقهاء بخارى، وبلخ، وسمرقند، وفرغانة، وسيستان وغيرها، وطالبهم باصدار فتوى يجيزون فيها جواز ترجمة القرآن. وأفتى هؤلاء بذلك مستندين الى الآية القرآنية الكريمة القائلة: ﴿وما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه﴾[1].

وتعد خطوة منصور بن نوح هذه منعطفاً كبيراً في تاريخ اللغة الفارسية والأدب الفارسي، ومقدمة لانتشار الاسلام عن طريق اللغة الفارسية في شرقي العالم

---

(١) ابراهيم، ٤. راجع: ترجمة تفسير الطبري، ج ١، ص ٥، نقلاً عن كتاب: الفردوسي، محمد أمين الرياحي، ص ١٩.

الاسلامي، حتى أصبحت هذه اللغة لغة الاسلام الدينية في البلاد البعيدة عن قلب العالم الاسلامي. وقد أفتى ابوحنيفة بجواز ان يقول المسلم في تكبيرة الاحرام «خداى بزرك» او «بنام خداى» بدلاً من «الله اكبر»[١].

اللغة الفارسية الدرية التي انتقلت من جنوب غربي ايران الى آسيا الوسطى، تحولت بفضل التشجيع الساماني الى لغة غنية وقوية راح ينشد بها الشعر كبار الشعراء كالرودكي السمرقندي، والشهيد البلخي، وأبي شكور البلخي، وشاكر الخلاب البخاري، ومنجيك الترمذي، والكسائي المروزي وآخرين.

وقد أضفى اعتباراً على هذه اللغة كل من المسعودي المروزي، والدقيقي، والفردوسي الطوسي، من خلال شاهناماتهم.

وفي القرون التالية أغنى هذه اللغة أيضاً كل من الخيام النيشابوري، والسنائي الغزنوي، والنظامي الكنجوي، والمولوي البلخي «جلال الدين الرومي»، وسعدي الشيرازي، وحافظ الشيرازي، وخسرو الدهلوي، وصائب التبريزي، وغيرهم.

وتسمى هذه اللغة في هذا اليوم في ايران بالفارسية، وفي افغانستان بالدرية، وفي طاجيكستان بالطاجيكية. ورغم التفاوت البسيط في اللهجة إلّا انها لغة واحدة.

اللغة الفارسية فضلاً عن انها أدت الى تقدم الاسلام واتساعه في جزء واسع من العالم، واحتفظت في باطنها بالكثير من المعارف القيمة لهذا الدين المقدس. فقد انبرى عدد كبير من المفكرين الايرانيين المسلمين لكتابة أفكارهم وآرائهم باللغة الفارسية نثراً وشعراً.

وذلك الشطر من المعارف الاسلامية المدون باللغة الفارسية، يتميز بالسعة والعظمة اللتين لا يمكن لأحد نكرانهما. والعارفون بتأريخ الأدب او الشعر الفارسي يعلمون بأن ما هو منعكس في الشعر الفارسي يؤلف أحد أسمى قمم الفكر

---

(١) محمد محمدي، تاريخ ثقافة ايران، ص ١٣١.

والثقافة.

ونترك الحديث عن أهمية الشعر الفارسي وعظمته لفرصة اخرى. ولكن لابد من الاشارة الى الأمر التالي وهو انه لولا دخول الفردوسي لميدان الفكر والثقافة واقباله على تأليف كتاب «الشاهنامة» بلغة الشعر، لما بقيت للغة الفارسية باقية، ولحرمت البشرية بالنتيجة من الآثار الخالدة لشعراء آخرين كحافظ، والمولوي، والعطار النيشابوري.

من لديهم اطلاع على تاريخ الثقافة الايرانية يعلمون جيداً ان التيار المعارض للثقافة الايرانية كان قوياً وذا نفوذ كبير، وكان هناك من يسعى بجد للقضاء على هذه الثقافة الى الأبد. فقد وجد في تلك الفترة مثلاً شخص يدعى الميمندي كان وزيراً للسلطان محمود الغزنوي، قام بتغيير لغة الديوان من الفارسية الى العربية. وبعد ذلك بقليل ألف المؤرخ المعروف ابوالفضل البيهقي رسالة جمع فيها المفردات العربية التي ينبغي لكتاب الديوان استعمالها في كتاباتهم ومراسلاتهم بدلاً من المفردات الفارسية.

وخلال عشرة قرون من الزمن، بالرغم من ظهور العديد من السلالات المحلية في نواح مختلفة من ايران، إلّا ان وجود لغة واحدة، والتضامن بفعل الخواطر المشتركة، وهما من تراث الفردوسي، أديا الى ظهور وحدة ثقافية في سائر أرجاء ايران.

وقال المستشرق الروسي الكبير «برتلس» بهذا الشأن: «مادام المفهوم الايراني موجوداً في العالم، سيبقى خالداً اسم هذا الشاعر الكبير الذي أوقف كل حب في قلبه المتحرق لوطنه. فقد كتب الفردوسي الشاهنامة بدم قلبه فاشترى بها حب الشعب الايراني وتقديره».

الفردوسي بشاهنامته، لم ينقذ اللغة الفارسية من خطر الزوال والفناء فحسب، وانما أشار الى حضارة في هذا البلد المترامي الأطراف في مقابل الحضارة اليونانية القديمة، كانت تفسر الحياة على أساس الصراع بين النور والظلام، وبين القوى

الربانية والقوى الشيطانية.

هذه الحضارة التي تحدث عنها الفردوسي في الشاهنامة والتي تقوم على اساس الصراع بين الخير والشر، تبدأ بكيومرث ـ الانسان الأول ـ وتستمر بعد ذلك في قالب ملوك اسطوريين مرحلةً فمرحلة.

وقد نجحت هذه الملحمة الكبرى بروعتها وجمالها وفكرتها أن تصنع من هذه الوقائع صرحاً شامخاً عظيماً، وربطت بين هذه الوقائع حتى بدت وكأنها منبثقة من مصدر منظم واحد.

ويمكن تقسيم محتويات الشاهنامة الى ثلاثة أقسام عادة:

١ـ القسم الأسطوري كالعصر البيشدادي.

٢ ـ القسم الحماسي كالعصر الكياني.

٣ ـ القسم التاريخي كالعصر الساساني.

والقسمان الاسطوري والحماسي في شاهنامة الفردوسي مستقان من المصادر التالية:

١ ـ الخاطرات المشتركة للآريين (الايرانيين والهنود) في المناطق الشمالية قبل هجرتهم الى ايران والهند.

٢ ـ خاطرات ملوكهم وحكامهم شرقي ايران في الفترة الاولى لاستقرارهم في هذه المناطق.

٣ ـ الآداب والرسوم والتقاليد التي كانت لدى سكان هذه المناطق قبل قدوم الآريين اليها[1].

ومهما قيل بهذا الشأن فلاريب في ان الفردوسي ومن خلال مزجه بين الأسطورة والتاريخ، أفلح في خلق أثر عظيم خالد لم ينجح أي أحد في خلق ما يضاهيه حتى يومنا هذا.

---

(١) محمد أمين الرياحي، الفردوسي، ص ٤٥.

شاهنامة الفردوسي أثر غير قابل للتقليد قط، ولذلك لم يتح لأي شاعر كبير آخر ان يحل محل الفردوسي.

الفردوسي فضلاً عن قريحته الرائعة وقابليته الكبيرة على التخيل وتمتعه بالفكر العميق، كان صاحب هدف كبير ومقصد سام رفيع. وكان يعلم جيداً ما هي النتيجة التي بمقدوره أن يحققها من خلال هذا النتاج الأدبي الكبير، ولذلك كان هذا الشعور يمنحه القوة ويرفده بالمعنويات الكبرى من أجل الاستمرار في قطع هذا الطريق الوعر الشائك.

كان الفردوسي ـ وكما ذكرنا قبل الآن ـ يلاحق هدفين كبيرين: الأول يتمثل في مجابهة التمييز العنصري والشعور بالاستعلاء الذي كان لدى بعض العرب، والثاني الاستناد الى الحضارة الايرانية القديمة في مقابل الحضارة اليونانية القديمة، وتسليط الضوء على بعض مظاهر هذه الحضارة القائمة على العقل.

وقد برزت بذور الاهتمام بالحكمة الاشراقية الايرانية القديمة في شاهنامة الفردوسي، ثم قام الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي بقطف ثمار هذه البذور.

الفردوسي مزج في شاهنامته بين التاريخ والأسطورة، وانطلق في تقديم الواقع في زي الاسطورة كلما وجد ذلك ضرورياً. ولذلك ينبغي القول بأن شاهنامة الفردوسي ليست مجرد كتاب قتال وبطولات، وانما هي اسطورة حب وهيام وكذلك فلكلور او ثقافة عامة ايضاً.

هذا الكتاب، رائعة تم فيها رسم ادارة البلاد وتسليط الضوء على الطريقة الصحيحة للحياة على أساس الأفكار الفلسفية العميقة والعقل العملي، واخراجها في أحسن صورة.

اذن فالشاهنامة وضمن تحدثها عن القتال، وادارة البلاد، وشؤون السياسة، تتحدث ايضاً عن القضايا الأخلاقية والعرفانية المهمة، وتستند الى رؤية خاصة للعالم ونظرة معينة الى الوجود. وهذا ما يكشف عن التباين الجوهري بين الحكمة

الخسروانية والفلسفة اليونانية.

ما وقع في اليونان القديمة، كان مرحلة تاريخية مهمة يمكن ان تدعى بمرحلة الانتقال من عالم الأسطورة الى عالم الفلسفة. وبظهور الافكار الفلسفية في اليونان القديمة، تجلى اول تطور أساسي في تركيبة الفهم الاسطوري للوقائع.

وكانت الأفكار الفلسفية على اتصال بالنهج الاسطوري في بادئ الأمر، ثم أخذ الاسلوب الاستدلالي المنطقي يحل محل الاسلوب الاسطوري الاستعاري شيئاً فشيئاً.

الفكر اليوناني الذي يدعى باللوغوس[١] الفلسفي، ولد في منتصف القرنين ٨ و٧ ق.م في أحضان المنحى الأسطوري، فنتج عن ذلك انفصام الفكر عن دائرة الاسطورة. فأخذ هراقليطس[٢] يستخدم مفردة الـ «لوغوس» بمفهوم جديد. وبلغت الثورة الفلسفية اليونانية ذورتها بعد ذلك بظهور السوفسطائيين حيث حلت الاستدلالات الشعورية محل الاتجاه اللاشعوري الاسطوري. ولذلك تعرضت الفرضيات الاسطورية في ظل البحوث الفلسفية السوفسطائية الى تحد كبير، حتى راحت تثار التساؤلات ـ على سبيل المثال ـ حول المفاهيم الماوراء طبيعية لاسيما الالهام، والكهانة، ومراسم الدعاء. ولهذا السبب بالذات اخذ السوفسطائي المعروف «بروتاغوراس»[٣] يعلن عن انه هل هناك آلهة ام لا، لأن القضية معقدة والعمر قصير[٤].

ولسنا بصدد الحديث عن معنى الاسطورة وكيفية اجتياز الانسان لهذه المرحلة الى مرحلة الأفكار الفلسفية، لأن مثل هذه الدراسة خارجة عن صلب الموضوع.

---

(١) Logos.

(٢) Heraclitus.

(٣) Protogoras.

(٤) لمزيد من المعلومات راجع: العبور من عالم الاسطورة الى الفلسفة، تاليف محمد ضميران، اصدارات هرمس.

ولكن بودنا التنويه الى ان ما وقع في اليونان القديمة، لم يقع في ايران القديمة، ولم يتم في ايران القديمة الفصل بين الأساطير والأفكار الفلسفية.

الفردوسي ورغم ايمانه بالعقل الأبدي وتحدثه عن الثقافة المعقولة المنطبقة مع عقل ايران القديمة، إلّا انه لم يقتطع نفسه عن الاستعارة والمجاز، فكان يمزج الحقائق بالأساطير كلما وجد السبيل الى ذلك.

ويعد تقديم الحقائق في قالب الاسطورة، فناً عظيماً، وقد عرض الفردوسي هذا الفن في أروع حلة وقدمه في أجمل بيان.

سرد الفردوسي في الشاهنامة الكثير من القصص والأساطير، وكان الذي يوحد بين هذه القصص والأساطير هو نوع من العقل الذي يكشف عن حقيقة واحدة.

الفردوسي يعلم جيداً ان قصصه تكشف عن الحقيقة. والشيء الذي يكشف عن الحقيقة لايعد اسطورة حتى وان قيل في قالب الأسطورة. وقد عبر الفردوسي عن هذه الفكرة في بداية الشاهنامة وطالب بعدم اعتبار قصصها كذباً او اسطورة لأن اسلوب الزمان ليس على وتيرة واحدة، لذلك يأخذ العقل الثابت مظاهر مختلفة ومتعددة بتطور الزمان وتغير الحياة.

والشيء اذا كانت لديه مظاهر متفاوتة ومختلفة، بمقدوره ان يظهر على شكل قصة او اسطورة ايضاً. وفي مثل هذه الحال يجد الرمز والتأمل موقعه، ويتضح بالتالي ان الحقيقة الواحدة تظهر في صور وأشكال متنوعة نظراً لكونها خالدة ثابتة.

في ذات الوقت الذي تحدث فيه الفردوسي عن ميدان القتال، لم يتجاهل السير المعنوي والسلوك العرفاني أيضاً، مؤكداً خلال ذلك على الحرب بين القوى الالهية والقوى الشيطانية.

فحينما يتحدث الفردوسي عن «رستم» والخانات السبعة، انما يشير في الواقع الى الحركة التكاملية للانسان والسلوك العرفاني الذي ينهجه في الحياة، مدركاً

بشكل واضح ان الطريق الذي يقطعه الانسان باتجاه الكمال والنضج معنوياً طريق وعر وملتو وكثير المنعطفات. اي انه ذات الطريق الذي يعبر عنه أهل العرفان والسلوك بالمدن السبع او الوديان السبعة. بل يمكن القول ان خانات رستم السبعة التي وردت في الشاهنامة هي ذات مدن الحب السبع التي تحدث عنها الشيخ العطار النيشابوري.

فاذا كان الشيخ العطار طوى مدن الحب السبع، فرستم الشاهنامة اجتاز سبعة خانات أيضاً منتقلاً خلالها من مرحلة البساطة الى مرحلة النضج والكمال.

ويقسم عدد كبير من العرفاء تحولات النفس الناطقة الى سبع مراحل وهي:

١ ـ الطبع.

٢ ـ النفس.

٣ ـ العقل.

٤ ـ الروح.

٥ ـ السر.

٦ ـ الخفي.

٧ ـ الأخفى.

وتنطبق مدينة حب الشيخ العطار على هذه المراحل السبع. كما يمكن تفسير خانات رستم السبعة على هذا الأساس أيضاً.

اذن فالشاهنامة ومع كونها كتاباً ملحمياً حماسياً متحدثاً عن القتال والحرب، تعد أثراً عرفانياً وأخلاقياً أيضاً.

العقل العملي عند الفردوسي غير منفصل عن العقل النظري. فيكشف العقل الثابت عن تأثيره في كلا الصعيدين النظري والعملي. فالعقلية تنتسب الى الفضائل، والفضائل لا يمكن ان تتحقق بدون الحب، وحب الآخرين من آثار العقل، مثلما ان من آثاره ايضاً مراعاة العدل. فمن يحب الآخرين يحب الجمالات

أيضاً، ومن يحب الجمالات، يحب مبدأ الجمال ولديه معرفة كاملة به.

الفردوسي كان متحلياً بهذه الصفات، ولديه معرفة كاملة بمبدأ الجمالات. فكان موحداً عارفاً، ومن أتباع اهل البيت (ع) ومن خلص السائرين على دربهم.

كلام الفردوسي في التوحيد الالهي ينم عن ايمان عميق، ومعرفة واعية، ودراية عظيمة. كما يكشف ايضاً عن الدرجة الرفيعة التي بلغها في الحكمة والعرفان.

فحينما يتحدث الفردوسي عن التوحيد في الشاهنامة، ويقول بأن علو العالم وانخفاضه عبارة عن ظهور الله تعالى وتجلياته، انما يريد ان يقول بأن كل ماهية من ماهيات العالم لديها العديد من المراتب الوجودية، وأنها تظهر او تتجلى في كل واحدة من هذه المراتب.

كبار أهل المعرفة يشيرون الى مراتب الوجود بعبارات مختلفة ويطبقونها على عوالم الوجود الطولية. هؤلاء يعتبرون عالم الملكوت باطن عالم الملك. ويقولون بأن لعالم الملكوت باطناً أيضاً يمكن تسميته بعالم اللاهوت او عالم الجبروت. ويعبر عن هذه العوالم ايضاً بعالم الحس، وعالم الخيال، وعالم العقل.

فيمكن على سبيل المثال القول بأن ماهية الانسان في عالم الملك وعالم الحواس لديها وجود مادي. غير ان هذا الانسان نفسه يتمتع في عالم الملكوت بنوع من التجرد الذي يسمح له بالتحرر من أسر الزمان والمكان. ولو أُتيح له الانطلاق الى عالم ما فوق الملكوت لتمتع بحرية اكبر وتجردات أعظم.

الفردوسي يعتقد بعالم الملكوت وعالم ما فوق الملكوت ويعترف بوجود اختلاف بين مراحل الوجود. لذلك حينما يتحدث عن الانسان والعالم، لا يتجاهل باطن الانسان وملكوت عالم العقل. وهكذا نجد ان كلام الفردوسي يختلف ضمن هذا السياق اختلافاً جوهرياً عن كلام اولئك الذين لا يلتفتون الى هذه العوالم.

ولا ريب في ان من يود الحديث عن الانسان ـ مثلاً ـ بجميع وجوده، ينبغي ان يتعامل مع الألفاظ والكلمات بطريقة اخرى، وأن يمزجها مع شيء من الرموز والأسرار. ويُعدّ خلق القصة وبيان المعاني في قالب الأسطورة أحد الطرق التي

تسهل الوصول الى هذا الهدف.

فالكثير من العرفاء وكبار شعراء الفارسية قطعوا هذا الطريق للتعبير عن المعاني المعنوية والملكوتية، وتحدثوا في قالب القصة، وفي صورة الاسطورة. ويمكن أن يُعد هذا الاسلوب، هو الطريقة التي كانت سائدة في ايران القديمة واستمرت في ايران الاسلامية.

الالتفات الى عالم الملكوت والاهتمام بعالم المثال، منح المفكرين المسلمين نوعاً من القدرة التي استطاعوا بها خلق الآثار الكبيرة القيمّة.

ويُعد الفيلسوف الفرنسي هنري كوربن[١] أحد الذين كان لديهم علم بتأثير الالتفات الى عالم المثال، ولذلك انبرى لدراسة افرازاته وآثاره على المفكرين المسلمين. وقد انجذب هذا الفيلسوف في بادئ الأمر لأفكار الفيلسوف الألماني الكبير مارتن هايدغر[٢]. ولذلك هب لترجمة بعض آثاره الى الفرنسية، إلّا انه ابتعد عنه فيما بعد نهائياً مفضلاً الانكباب على دراسة آثار المفكرين المسلمين الايرانيين.

يقول كوربن بهذا الشأن: «ما كنتُ أبحث عنه لدى هايدغر، وجدته في الميتافيزيقا الايرانية الاسلامية».

والسؤال المطروح ضمن هذا السياق هو: لماذا وجد كوربن ضالته في الفكر الايراني الاسلامي ولم يجدها في فلسفة هايدغر؟

والاجابة هي ان كوربن كان يبحث عن اقليم وجودي لا يوجد في الفكر التحليلي عند هايدغر وسائر فلاسفة الغرب. فالعودة الى ذات الأشياء التي تحدث عنها «ادموند هوسرل»[٣]، أو تعليق الحقيقة الخارجية بالطريقة التي يثيرها علماء

---

(١) Corbin Henry.

(٢) Heidegger, Martin.

(٣) Husserl, Edmund.

الظواهر، لا يوصل القارة المفقودة التي تبحث عنها الروح الانسانية[١].

فالايمان بعالم المثال او عالم الهورقليا الذي تعبِّر عنه الكتب الاسلامية بالاقليم الثامن، هو الشيء الوحيد الذي كان بمقدوره ارواء غليل كوربن في هذا المجال.

أبطال قصص الشاهنامة على صلة بعالم المثال، اذ انهم يستمدون العون من كائنات عالم الملكوت. لذلك فالفردوسي وخلال تحدثه عن الحرب والقتال، يشير الى نمط من السلوك العرفاني الذي يدعو من خلاله الانسان نحو طريق الحق ويرشده اليه.

اذن فالفردوسي ليس أبا اللغة الفارسية وأعظم شاعر ملحمي في العالم فحسب، وانما يمكن البحث في شعره عن مصدر الشعر الصوفي ومنبع الفكر العرفاني أيضاً.

طبعاً ثمة من يرى ان آثار أبي سعيد أبي الخير هي المنطلق للالتحام بين الشعر والتصوف ولتبلور الأفكار العرفانية في الشعر الفارسي. ولكن الحقيقة هي ان اللغة الفارسية ـ نثراً وشعراً ـ مدينة في الواقع للجهود التي بذلها الفردوسي في هذا المضمار حتى بات بالامكان القول لولا الفردوسي لما كان لدى العرفاء شيء باسم الشعر.

وينبغي أيضاً عدم تجاهل الحقيقة التالية ايضاً وهي بأن الالتحام بين الشعر الفارسي والتصوف، التحام مبارك ساعد على اغناء الشعر الفارسي من جهة، وعمل على نشر التصوف من جهة اخرى.

ولا ينبغي ضمن هذا الاطار تجاهل وجود نوع من التناسب والتناغم بين الشعر والتصوف. والحقيقة هي ان التصوف نوع من الرياضة الروحية التي تستهدف بلوغ مقام المعرفة وارتقاء الوجدان. كذلك يُعد الشعر في حقيقته نوعاً

---

(١) لمزيد من الاطلاع يراجع: الاسطورية الجديدة، تأليف الدكتور داريوش شايجان، ص ١٦٠.

من حديث النفس والادراك الوجداني. ولذلك يلاحظ نوع من القرابة والمواءمة بين الشعر والتصوف الذي لا يمكن تجاهله.

المطلعون على تاريخ العرفان الاسلامي يدركون جيداً وجود كنوز من الأفكار العرفانية في الشعر الفارسي والتي قلّما توجد في لغة اخرى.

فشعراء كبار كالمولوي (جلال الدين الرومي) وحافظ وغيرهما، قد أزاحوا النقاب عن وجه الفكر بحيث أوقعوا كل عارف ومفكر في وادي الحيرة والانذهال.

ولا ريب في أن هذه الكنوز العظيمة والمعارف النفيسة الكامنة في الشعر الصوفي الفارسي متعلقة بالعالم الاسلامي. ولذلك ليس جزافاً لو قلنا بأن الشعر الفارسي لعب دوراً مهماً في اغناء الثقافة الاسلامية الغنية.

ومن هنا يمكن الوصول الى النتيجة التالية ايضاً وهي ان هذا الاغناء الذي قدمته اللغة الفارسية للثقافة الاسلامية، يرجع في آخر المطاف الى الجهود والمثابرات المتواصلة التي قام بها الحكيم ابو القاسم الفردوسي.

كان هذا الشاعر الكبير على علم بالنتائج المثمرة لجهوده الكبيرة، ولم يتوقف لحظة عن مواصلة تلك الجهود من أجل احياء اللغة الفارسية والحضارة الايرانية القديمة.

كان الفردوسي على معرفة بالقدرة التي لدى اللغة الفارسية والجمال الذي هي عليه، ويدرك مدى الفائدة العظيمة التي سيعكسها انتشار هذه اللغة على انتشار الثقافة الاسلامية.

ورغم ذلك هبّ وللأسف الكثير من أصحاب النفوذ لمعارضة هذا الشاعر الملحمي الكبير انطلاقاً مما كان لديهم من فكر سطحي ساذج، متصورين ان احياء اللغة الفارسية والثقافة الايرانية، امر يؤدي الى اضعاف الاسلام، او متصورين انه موقف مناهض للاسلام.

مثل هؤلاء الأشخاص يمكن ملاحظتهم في كل عصر ومصر، ونرى في هذا

اليوم وجود مثل هذا النمط من الناس الذين يحبسون انفسهم في سجن الأفكار الضيقة والآراء المحدودة.

الفردوسي، فضلاً عن عمله الحماسي الرائع الذي بعث التعجب والاندهاش في قلوب أصحاب النظر والفكر، كان يتمتع بنوع من الوعي والمعرفة قلما يضاهيه فيه أحد. لذلك كان مدركاً لأهمية اللغة ودورها الجوهري في خلق الثقافة وبلورة الرؤية نحو العالم.

كثير من المفكرين الغربيين المعاصرين يعتقدون بأن حدود عالم كل انسان تعتمد على مقدار لغته. وللفيلسوف والمنطيق النمساوي فتغنشتاين[1] آراء مهمة على صعيد اللغة وأهميتها، لاسيما قوله «العالَم، عالَمي». ويريد بهذه العبارة ان الحدود اللغوية التي أفهمها تمثل حدود العالم الذي أعيش فيه.

ولهذا الفيلسوف كلمات اخرى ضمن هذا السياق مثل «العالم والحياة شيء واحد، وأنا عالم نفسي»، وكذلك «الذهن ليس جزءاً من العالم، وانما حدوده»[2].

هناك كلام طويل حول هذه القضايا ودراسات كثيرة على هذا الصعيد. وما يهمنا بهذا الشأن هو التنويه الى ان اللغة تلعب دوراً كبيراً في نوع الرؤية الى العالم وطريقة الحياة وصغر وكبر العالم الذي يحيا فيه الانسان. اي ان العالم لا يتمتع بأي معنى مع عدم وجود اللغة.

وكان الفردوسي ملتفتاً الى هذا الأمر ويعرف الدور الأساس الذي تلعبه اللغة في رسم عالم منسجم مع الناس. لهذا السبب بالذات كرّس جميع جهوده لهذا الهدف، ولم يتوان عن بذل اية جهود من أجل احياء اللغة الفارسية.

كان الفردوسي يعلم تمام العلم ان احياء اللغة الفارسية ليس مفيداً على صعيد فهم الاسلام ونشره في العالم فحسب، وانما يحول دون الكثير من الالتواءات

---

(١) Wittgenstein Ludwig.

(٢) لمزيد من المعلومات راجع: مدخل على رسالة فتغنشتاين، تأليف هافارد ماونس، ترجمة سهراب العلوي، ٢٠٠٠ م.

الفكرية والنفسية، ويتصدى لبعض انماط الجمود الفكري.

لابد من الفات الانتباه أيضاً الى ان الكثير من مفكري العالم ينظرون الى شاهنامة الفردوسي كأثر ملحمي وحماسي خالد وعظيم ويشيدون بها تمام الاشادة. غير ان الذي يبعث على الأسف هو خلود بعض مفكري العالم العربي الى الصمت عن عمد أو سهو في هذا المضمار، او اطلاق بعضهم لبعض الآراء البعيدة عن الحقيقة.

من لديهم اطلاع على الأدب العربي المعاصر يعلمون جيداً ان الكثير من شعراء العالم العربي اولوا اهتماماً كبيراً نحو الملاحم الغربية لاسيما اليونانية، بينما التزموا الصمت ازاء ملحمة الفردوسي الخالدة!

والشخص الوحيد بين الادباء العرب المعاصرين الذين أبدوا رأياً ضمن هذا الاطار هو المفكر المصري الدكتور طه حسين، إلّا انه لم يتحرر في رأيه من لون من التعصب الذي لا مبرر له. فقد حاول ان يُظهِر وقوع الأدب الفارسي تحت تأثير الأدب العربي في جميع الحقول والأغراض بما فيه الأدب الملحمي والحماسي.

ولسنا قادرين على كتمان أسفنا ازاء هذا الموقف الذي اتخذه الدكتور طه حسين وكيف سمح لنفسه بالابتعاد في رأيه عن الواقع، في حين لا يُلاحظ في الأدب العربي بأسره أثر ملحمي واحد يستقطب الاهتمام.

ولو كان هذا الأديب العربي قد سمح لنفسه بالرجوع الى شاهنامة الفردوسي مرةً واحدة وعلى سبيل الاجمال، لربما انطلق في ذهنه السؤال التالي: هل يوجد في الأدب الجاهلي العربي شيء بمقدوره أن يكون ملهماً للفردوسي في خلق قصص الشاهنامة الكبرى المذهلة؟

فمما لا شك فيه ان عظمة ملحمة ما تعتمد على عظمة أبطالها. فهل كان في العصر الجاهلي وأدبه ما بامكانه ان يكون منطلقاً لظهور الأبطال والأحداث المناسبة لصياغة ملحمة كبرى؟

ونترك الاجابة على هذا التساؤل وكذلك الرد على رأي الدكتور طه حسين

للقارئ الكريم. ولكن الذي نريد التأكيد عليه ثانية هو ان معظم الأدباء والشعراء العرب قد التزموا الصمت على هذا الصعيد، وتجاهلوا شاهنامة الفردوسي. غير ان ضياء الدين ابن الأثير (٥٥٨ ـ ٦٣٧ هـ) تحدث في كتابه «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» عن عظمة شاهنامة الفردوسي وعبر عنها بقرآن العجم.

ويعتقد ابن الأثير أيضاً بأن ما ظهر في الأدب الفارسي كملحمة كبرى، لا يلاحظ في الأدب العربي، وعجز شعراء العربية عن خلق مثل هذا الأثر الكبير.

ويقول ابن الأثير ان شاهنامة الفردوسي مؤلفة من ستين ألف بيت وأنها في منتهى الفصاحة والبلاغة، وصورت تاريخ الشعب الايراني بأجمل بيان[١].

ما ذهب اليه ابن الأثير بشأن الفردوسي وشاهنامته، في منتهى الرصانة والصدق. فهو قد ادرك ان هذه الملحمة الكبرى وضمن احتوائها على الكثير من القصص والأساطير، سلطت الضوء على تاريخ الشعب الايراني أيضاً.

ابن الأثير يعلم ان للرمز والقالب الاسطوري دوراً كبيراً في شعر الفردوسي وسائر شعراء الفارسية، من خلال قدرة هذا الاسلوب على التعبير بعمق عن المعاني والمفاهيم.

الفردوسي يؤمن بالعقل الثابت الخالد، وينطلق نحو المعاني المعقولة عن طريق الرمز والأسطورة. ويرى ان التفكير في العقل أهم من الحديث بواسطة العقل. ولذلك يمكن عن طريق لغة الأسطورة التفكير في العقل، ومن هنا يمكن ان نستنتج بأن التاريخ في الواقع عبارة عن تاريخ العقل وتحققه، كما انه بمثابة معرفة الانسان بذاته. وهذا هو ذات ما نراه منعكساً في الشاهنامة.

(١) ابن الأثير، المثل السائر، تحقيق احمد الحوفي، ٤: ١١ ـ ١٢، نقلاً عن: نقوش فارسية على لوحة عربية، تأليف الدكتور محمد سعيد جمال الدين، ص ٨٦.

١٧

كنز المعارف النفيسة في المنظومات الفارسية ودور أبي سعيد أبي الخير في ذلك

الذين لديهم اطلاع بتاريخ الأدب الفارسي يعلمون جيداً بامتزاج الشعر الفارسي مع العرفان والتصوف في مستوى واسع. ويرجح عدد كبير من العرفاء والمتصوفة التعبير عما يجيش في صدورهم بلغة الشعر. وهذا النوع من التقارب والاتصال الملاحظ بين الشعر الفارسي والأفكار العرفانية، على صلة بالثقافة الايرانية ـ الاسلامية. وقلّما يلاحظ مثل هذا التقارب في الثقافات الاخرى.

كبار عرفاء العالم الاسلامي عبروا عن مشاهداتهم وأفكارهم في قالب الشعر بمختلف ألوانه. والرجوع الى آثار بعض العرفاء كالسنائي، والعطار، والمولوي، وحافظ، يكشف كيف نجح هؤلاء في بلوغ أهدافهم عن هذا الطريق وكيف أمدوا الآخرين بروافد المعرفة.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو: ان اهل المعرفة قد أغنوا الشعر وأضفوا عليه القوة والجزالة والعمق من خلال اتصالهم بعالم المعنى والمعرفة والشهود، هذا

العالم الكبير الذي لا نهاية له قط. وهذا ما كتب بدوره الخلود للغة الفارسية.

كل شيء في هذا العالم يمضي الى التحول والتطور، وكل ما كان جديداً بالأمس يصبح قديماً اليوم، إلّا ان افكار شخصيات مثل جلال الديـن المـولوي البـلخي (الرومي)، وحافظ، والعطار، وعمر الخيام وغيرهم، لا تعرف القدم ولا يحط عليها غبار الاندثار.

وحينما نتحدث عن كبار رجال العرفان نشير في الواقع الى شخصيات عارفة بالله تعالى. والعارف بالله عنوان لا يُطلق على من يعرف الله تعالى بعلمه ومعرفته، وانما يُطلق على من ينال مقام المعرفة عن طريق الله وبواسطة الله، فتُمحى في هذا المقام النفس والذات.

ثمة من يتصور أن هذا النوع من المعرفة غير مـنسجم مـع العـقل، ولهـذا لا يعتبرونه معرفة معقولة. فهؤلاء بما انهم ينظرون الى العقل بعين الانكار، فقد صبّوا اهتمامهم على المعنى اللغوي معتقدين ان مفردة العقل ذات جذر واحد مع مفردة العقال.

والعقال في اللغة هو الحبل الذي تُشد به ركبة البعير. ولذلك قالوا بأن العقل يشد رجل السالك ويمنعه عن سلوك طريق الله.

اما اولئك الذين لا يعادون العقل فيقولون بأن العقل هـبة الهـية، ويـعتبرونه جوهراً شريفاً، رافضين على هذا الصعيد أفكار المناهضين للعقل.

أهل البصيرة يعترفون بأن العقل والعقال مشتقان من مصدر واحد، غـير ان الشد أو الوثاق الذي يمكن ان يستوحى من كلمة العقل يـعني ان العـقل يشـد الانسان الى مبدأ الوجود. والانشداد الى مبدأ الوجود وفهم هذا المعنى بالشكل الصحيح، هو ما يمكن ان يُدعى بمقام الفناء والاندكاك في نور تجلي الحق تعالى.

وعليه فالعارف بالله والبالغ لمقام المعرفة عـن طـريق الله وبـواسـطة الله، لا يناصب العقل العداء قط وانما يعتبره من أنوار تجلياته.

مفردة العقل ليست هي المفردة الوحيدة التي تدل على الالتحام بالله والانشداد

اليه من المنظار المعنوي، وانما تدل على هذا المعنى ايضاً مفردة الشعر التي تشترك مع مفردة الشعور في مصدر واحد.

كلمة «لا اله إلّا الله» التي تُعد الرسالة الاولى والجوهرية للدين الاسلامي الحنيف، تُعد تبياناً لنوع من المعرفة قبل أن تكون معبِّرة عن جانب عاطفي واحساسي.

حقيقة الايمان اذا لم تكن عين المعرفة، فليس بمقدورها ان تنفصل عنها. وحينذاك يمكن القول: لولا المعرفة لما كان الايمان. والدليل على ذلك هو ان الانسان اذا افتقد المعرفة لآمن بكل شيء، وذلك لافتقاد الملاك او المعيار الذي يعتمد عليه. واولئك الذين يوجهون الانتقاد الى العقل الاستدلالي ويعتبرونه عاجزاً عن ايصال الانسان الى الحقيقة، غافلون عن الحقيقة التالية وهي ان العقل الاستدلالي انعكاس للعقل الشهودي.

ويمكن القول بتعبير آخر ان العقل الاستدلالي، امتداد للعقل الشهودي، ومن الواضح ان من المتعذر اعتبار الامتداد منفصلاً عن الأمر الذي يمتد منه.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو: لو انفصل العقل الاستدلالي كلياً عن العقل الشهودي وابتعد عن أصله، لكان بمقدوره التحول الى قوة شيطانية. فبعض أنماط الذكاء التي تظهر لدى البعض في صورة استدلالات عقلية، تُعد من مصاديق العقل الشيطاني، والتي تبتعد عن اصلها بفعل سلسلة من العوامل والظروف حتى تصبح في نهاية المآل غريبة على العقل الشهودي.

وهذه الفكرة نراها مثارة في بعض الأحاديث الواردة عن أئمة اهل بيت النبوة أيضاً. وما نريد أن نؤكد عليه هنا هو ان العقل يتمتع أساساً بمقام الشهود والحضور، فينبري للاستدلال واقامة البرهان في ظل هذا النوع من الشهود.

واذا لم يكن الاستدلال مستنداً الى نوع من الحضور والشهود، يُعد تحكماً ذهنياً مُلزِماً. ولا تلاحظ فيه طمأنينة ناجمة عن الواقعية. ولذلك فاولئك الذين يتجاهلون المقام العالي للشهود العقلي ويقلّصونه الى مستوى العقل الاستدلالي،

انما يقيّدون العقل ويحددونه.

طبعاً ينبغي للعقل ان يقف على محدوديته من أجل ان تكون لديه القابلية على الاستدلال. ولكن الذي لا شك فيه ايضاً ان ما بامكانه ان يقف على محدوديته، لابد وأن يكون أعلى مما يرى به مرحلته المحدودة.

بتعبير آخر: العقل يرى محدوديته، لكن العين التي يرى بها مرحلته المحدودة، غير متعلقة بمرحلة العقل المحدودة، لأن الرؤية والادراك، بمثابة نوع من الاحاطة والاشراف، وما كان مشرفاً بمرحلة العقل المحدودة، لابد وأن يكون أعلى من هذه المرحلة.

وضمن هذا السياق، تكمن ملاحظة ظريفة وهي ان ثمة من لا يميز بين الاستدلال والتعقل، متصوراً ان التعقل عين الاستدلال. ولا ريب في ان الاستدلال بمقدوره ان يُعد محركاً للعقل، ولكن لا يمكن عدّه علة تامة له.

بتعبير آخر: الاستدلال معلول التعقل، واذا كان معلول التعقل لا يمكن ان يكون علة تامة له.

والأمر الآخر الجدير بالذكر هو ان ما أثرناه ضمن هذا الاطار، كان مثاراً بطريقة اخرى بين المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة منذ القدم. فمتكلمو المذهب المعتزلي يعتقدون أن مقدمات البرهان هي التي تولد النتيجة، بينما يرفض المتكلمون من المذهب الأشعري مثل هذا الرأي ويقولون بأن المقدمات لا تلعب سوى دور اعدادي فحسب. اي حينما تتحقق هذه المقدمات في الذهن، يخلق الله تعالى نتيجة هذه المقدمات.

بتعبير آخر: المتكلمون الأشاعرة يعتبرون نتيجة القياس مخلوقة من قبل الله، اي انه تعالى يخلق النتائج في أعقاب مقدمات البراهين.

طبقاً لهذه النظرية، ما يدعوه الانسان بادراك الحقيقة البرهانية، انما هو فعل الله. وليس بمقدور المقدمات او استخدام الاسلوب المنطقي سوى اعداد الانسان لادراك الحقيقة التي خلقها الله.

هذه النظرية ـ وكما تقدم ـ نظرية أشعرية، مثارة ضمن اطار نظام فكري خاص. ولكن بصرف النظر عن هذه النظرية يمكن الاعتراف ايضاً بأن التعقل من الممكن ان يتحقق عن طريق نوع من الشهود، اذ لولا الشهود، لتحولت المفاهيم والمقدمات الاستدلالية الى سلسلة من التحكمات التي لا أساس لها.

هذا الكلام لا يعني وقوف التعقل الشهودي في مقابل المنطق، او عدم انسجامه مع الموازين المنطقية، اذ ليس بالامكان قط عدّ أية حقيقة من حقائق عالم الوجود، حقيقة غير منطقية، بل ان حقيقة المنطق نفسها، حقيقة وجودية تكشف عن معيار الحقيقة الوجودية للانسان.

البعض يرى ان المنطق انعكاس للـ «لوغوس» على ذهن الانسان. وطبقاً لهذه الفكرة لا تعد المقولات المنطقية مجعولة او موضوعة، ويمكن عدها جزءاً من علم الوجود.

بعض الحكماء المسلمين أثاروا هذه الفكرة ايضاً دون أن يكون لديهم علم بعنوان الـ «لوغوس». فللحكيم علي المدرس الزنوزي رسالة يذهب فيها الى اعتبار المنطق جزءاً من الفلسفة. ولم تصل هذه الرسالة الى أيدينا، ولكن يمكن أن نستشف من عنوانها انه يعتبر المنطق انعكاساً للـ «لوغوس» في ذهن الانسان.

واذا ما اعتبرنا المنطق انعكاساً للـ «لوغوس» في ذهن الانسان، فلابد من الاعتراف ايضاً بأن اليقين الحاصل من المنطق والرياضيات انعكاس للعقل الشهودي.

بتعبير آخر: ان يقينية أو قطعية الرياضيات أمارة للعقل الشهودي الذي يجده الانسان في نفسه.

والملاحظة الاخرى التي لابد من توجيه الأنظار اليها هي ان الايمان لا ينفصل عن الفهم والادراك في التعقل الشهودي وعالم الحضور. وعلى هذا الأساس يُعد ما جاء في كلام أحد القساوسة المسيحيين قابلاً للتبرير. فقد قال هذا القسيس المسيحي: «أنا أفهم كي اؤمن».

فحينما يقال بأن الايمان غير منفصل عن الفهم في التعقل الشهودي وعالم الحضور، فالمراد هو وجود نوع من الوحدة في هذه المرحلة من المعرفة، وعدم ملاحظة أي انفصام بين الايمان والفهم. ولذلك يمكن القول: اذا كان الايمان غير منفصل عن التعقل الشهودي، فالحب والجمال غير منفصلين عنه ايضاً.

الكثيرون يعتقدون أن الجمال يمثل عظمة الحقيقة، لذلك يصاحب بيان الحقيقة نوع من الجمال. والجمال الذي يتجلى في بيان الحقيقة ذو أنواع وأقسام مختلفة، حيث تتحقق ماهية الفن ضمن هذا الاطار.

صحيح ان الجمال ذو أقسام ودرجات مختلفة، وأنه يظهر في الكثير من الصور والأوجه، ولكن بما أنه عظمة الحقيقة، فالذي يتصل ببيان الحقيقة بمقدوره ان يكشف عن نفسه اكثر من غيره.

ومن بين جميع الأشياء ذات الصلة ببيان الحقيقة والكشف عنها، يلعب الكلام دوراً أساسياً على هذا الصعيد. ويلعب الشعر الدور الأكبر من بين جميع الوان الكلام وأنماطه ضمن هذا السياق. وعلى هذا الأساس يمكن اعتماد ما ذكرناه في مطلع هذا المقال وتبريره على نحو معقول ومنطقي.

قلنا في مطلع المقال بأن الشعر الفارسي ممتزج بالعرفان والتصوف في مستوى واسع، وانطلق معظم العرفاء الايرانيين ـ الاسلاميين للتعبير عن مشاهداتهم وتجاربهم الباطنية بلغة الشعر. وعلى أساس ما انتهينا من الاشارة اليه يمكن ان ندرك سبب الالتحام بين الشعر والعرفان، ونقف على دوافع العرفاء والمتصوفة من وراء تبيان مشاهداتهم وتجاربهم الباطنية بلغة الشعر.

فقد سبق أن ذكرنا بأن التعقل الشهودي والمشاهدة الباطنية للعارف، دليل على ادراك الحقيقة وفهمها. كما علمنا من جهة اخرى بأن الجمال عظمة الحقيقة، لذلك ينبغي أن يتزيّن بيان الحقيقة بمظاهر الجمال.

واذا ما علمنا بأن الكلام المنظوم يلعب دوراً جوهرياً في بيان الحقيقة والكشف عنها، يتضح لنا لماذا يلجأ كبار أهل العرفان والتصوف الى الشعر للتعبير

عما يفهمونه ويدركونه.

اذن ما يميز التعقل الشهودي والمشاهدات العرفانية عن سائر المذاهب الفلسفية غير العرفانية، لا يتصل بطريقة ادراك الحقيقة فقط، وانما يجب أن يضاف الى ذلك ظهور الجمال وتجليه أيضاً.

وعلى هذا الأساس بمقدورنا ان نقول بأن العرفان هو القدر المشترك بين المنطق والشعر، لأن ما يبحث عنه أهل المنطق في المنطق، وما يطلبه أهل الذوق من الشعر، متحقق في العرفان في أفضل وجه ممكن.

هذا الكلام لا يعني ان العارف غريب على المنطق والموازين البرهانية، في ذات الوقت الذي يتمتع فيه بالذوق والرقة الشعرية. ولذلك نراه يلجأ الى صب المعاني الرصينة المحكمة المستدلّة في قالب الكلمات الرقيقة الجذّابة.

اذن ثمة علاقة عميقة وواسعة بين الشعر والعرفان، لكنها قد تكون خافية على الكثيرين.

عرفاء ايران الناطقون باللغة الفارسية التفتوا منذ القدم الى هذه العلاقة الوثيقة القائمة بين الشعر والعرفان، وعكسوها في مختلف آثارهم. وقد ظهرت الصورة الواضحة لهذه العلاقة في كلمات الشاعر العارف أبي سعيد أبي الخير. ثم أخذت تتوطد وتتكامل من بعده بشكل واضح وصريح.

يعتقد الباحثون ان ابا سعيد أبا الخير هو المؤسس للشعر العرفاني في اللغة الفارسية وانه أول من فتح هذا الباب بوجه الآخرين. وقيل ان هذا الشاعر العارف الكبير كان يحفظ في ريعان شبابه ثلاثين ألف بيت من الشعر الجاهلي وانه قرأها على شيخه. ولكن الغريب في الأمر اننا لا نلاحظ حتى بيتاً واحداً من ذلك العدد الهائل من الأبيات الشعرية، في كلامه كمثال على الأقل.

وثمة كلام طويل حول الرباعيات المنسوبة الى أبي سعيد أبي الخير. فالبعض يعتبره صاحب ديوان شعري ناسباً اليه ضمن هذا الاطار العديد من الرباعيات الفارسية الجميلة الرائعة. وفريق يقول بأنه لم ينظم سوى رباعيين فقط.

ويقول المحقق الدكتور الشفيعي الكدكني أن من القضايا المهمة في الشعر الفارسي، قضية الشعر المنسوب الى أبي سعيد أبي الخير. وهذا الشعر نوعان: الأول ذلك الشعر الوارد في «أسرار التوحيد»، وكلمات ابي سعيد، وبعض المتون القديمة مثل «كشف المحجوب» للهجويري. والثاني ذلك المسجل في العصور اللاحقة في كتب التذاكر والذي جُمع فيما بعد في كتاب يحمل اسم «رباعيات أبي سعيد».

والبحث الأساس ينبغي أن يبدأ من الأمر التالي وهو ان هناك شكاً حول المجموعة الاولى عدا رباعيين، احدهما كتبه في الرد على رقعة لدرويش يدعى حمزة التراب، وآخر هو رباعي «جانا به زمين خاوران خاري نيست ...». وذكر محمد بن المنور ايضاً انه سمع عن سلفه الصالح ان الشيخ ابا سعيد كان يردد بعض الأبيات على لسانه المبارك، لكنه أضاف: بما ان الشيخ كان يشاهد الحق حينذاك في حالة الاستغراق، فمن المتعذر أن تكون له هذه الأبيات[١].

والذي لاريب فيه هو ان محمد بن المنور، قريب من الشيخ أبي سعيد أبي الخير من حيث النسب والمكانة. ولذلك يُعد كلامه الصريح عن الشيخ معتبراً ولا ينبغي تجاهله. ولكن الأمر الآخر الذي لا يجب تجاهله أيضاً هو ان اولئك الذين لديهم معرفة بطبيعة الانسان وصفاته النفسية يعلمون جيداً ان المرء حينما يتمتع بالذوق والفن، وبمقدوره ان ينظم رباعيين او اكثر بهذه الروعة والجمال، من المستبعد جداً ان يكتفي بهما ويغلق ينبوع عطائه الشعري المتدفق.

أضف الى ذلك أن كلام محمد بن المنور كمؤرخ أو راوٍ، لا يُعد معتبراً إلّا اذا كان قد ذكر ملاحظاته ومسموعاته بدون أي تصرف او تغيير. اما اذا كان ذلك منطلقاً من ذوقه الشخصي واجتهاده، فلا يُنظر اليه إلّا كوجهة نظر لا غير. وحينذاك ليس من المحتم الأخذ بوجهة نظره.

---

(١) راجع: مقدمة أسرار التوحيد في مقامات الشيخ ابي سعيد، تصحيح وتعليق الدكتور محمد رضا الشفيعي الكدكني، ص ١١١.

فما سمعه محمد بن المـنور من سلفه الصالح هو أن الشيخ أبا سعيد كان يتلفظ ببعض الأبيات. ولا شك في صحة هذا الكلام باعتباره صادراً عن محمد بن المنور، ولكن الكلام الآخر الذي اورده بعد ذلك والقائل بما ان الشـيخ كـان في حـالة الاستغراق فمن المتعذر أن تكون له تلك الأبيات، كلام يعبّر عن رأي محمد بـن المنور الشخصي ويمكن أن يُعدّ نوعاً من الاجتهاد على هذا الصعيد.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يُعد الرأي الشخصي او الاجـتهاد الذي يبديه مؤرخ أو راوٍ ما مُلزِماً لغيره؟

المشكلة الرئيسة على هذا الصعيد هي حينما ينبري المؤرخ او الراوي لتـقديم بعض الأدلة من اجل اثبات وجهة نظره الخاصة، وعدم ايمـان الآخـرين بهـذه الأدلة. ففي هذه القضية بالذات هي ان حالة استغراق الشيخ أبي سعيد في مشاهدة الحق تعالى تحول دون قوله للكلام المنظوم. ومن الواضح أن هذا الاستدلال غير رصين اذ ان هناك عدداً كبيراً من العرفاء تحـدثوا بكلام منظوم وهـم في حـالة الاستغراق والمشاهدة. بل يمكن القول ان أجمل ما ورد من نظم وأعمق ما قيل من شعر على لسان العرفاء، كان حينما كانوا في حالة الاستغراق.

وحينما نقول بأن كلام الراوي أو المؤرخ قابل للـنقاش اذا كـان عـلى صـلة باجتهاده الشخصي، فنحن نستند في ذلك الى قاعدة اصولية يعتمدها علماء علم اصول الفقه.

اذن يمكن القول بأن كلام محمد بن المنور في «أسرار التوحيد» عن ان الشيخ أبا سعيد لم ينشد سوى رباعيين، كلام قابل للنقاش والبحث. واذا ثبتت هشاشة هذا الكلام، يمكن القول بسهولة بأن كثيراً مما نُسب لأبي سعيد في آثار الآخرين، كان من نظمه وانشاده حقاً. ولابد من الاعتراف بعد ذلك أيضاً بأن ظهور الشعر العرفاني مدين لهذا الشيخ العارف ايضاً.

فاذا كان الحكيم أبو القاسم الفردوسي قد أحيا اللغة الفارسية وخلّدها مـن خلال خلق ملحمة وطنية كبرى واحياء الحكمة الفارسية القديمة، فقد أضفى ابو

سعيد ابو الخير جانب القدسية والمعنوية على هذه اللغة ايضاً من خلال نفخ روح العرفان والتصوف في هذه اللغة.

وقد يقال هنا: كيف بمقدور نفخ روح العرفان في اللغة الفارسية ان يضفي القدسية على هذه اللغة؟

وقبل الاجابة على هذا التساؤل: لابد أن يتضح لنا: ما هي القدسية؟ وكيف يمكن فهم معناها؟

القدسية أو التقدس، حقيقة تسلط الضوء على دخول أمر غير مخلوق في أمر مخلوق. بتعبير آخر: ان ظهور السرمد في الزمان، والتجلي في الامور المتناهية والمحدودة هو ما يمكن أن يعبر عنه بالأمر القدسي.

اذن فالقدسية عبارة عن السرمدية، وكل ما هو سرمدي، قدسي.

ولابد من الالتفات الى ان السرمد لا يُعد امراً منفصلاً عن الزمان، وانما هو باطن الدهر، والدهر باطن الزمان.

هذه المسألة مستعرضة في آثار الحكماء المسلمين لا سيما كتب السيد الداماد. ونسبة الزمان السيال الى السرمد كنسبة محيط الدائرة الى مركزها. اي مثلما يعكس محيط دائرة الوجود، المركز الكلي لتلك الدائرة، تعكس تجربة ذلك التحول الذي يدعى بالزمان، السرمدية في كل ما يدعى بـ«الآن الخالد».

اذن فالنسبة بين الزمان والدهر، او بين الدهر والسرمد، كالنسبة بين الظاهر والباطن. وفي الحقيقة لا يوجد اي تباين أو انفصال بين الظاهر والباطن.

ومن اجل استيعاب هذه المقولة من الضروري أن يراجع الانسان باطن ذاته وسر سويدائه. فمن يتعامل مع عالمه الباطني يدرك بسهولة مدى ارتباط وجوده بعالم الزمان والساحة السرمدية.

اي ان الزمان واللازمان متحدان في ساحة من سوح وجود الانسان، ولا يوجد أي فاصل بين هذين الاثنين. والعارف بالله والسالك الى الله هو ذلك المرء

الذي يتحد في وجوده الزمان واللازمان. ولذلك نراه ينظر الى ظاهر الامور في ذات الوقت الذي لا يتجاهل فيه النظر الى باطنها.

وهذا النوع من الرؤية والاستعداد موجود عند الجميع بالقوة، إلّا انه يأخذ عند البعض طابع الفعلية، بينما لا تتحقق هذه الفعلية عند الكثيرين لظهور سلسلة من العراقيل وحالة الانهماك في الماديات.

ما يمكن ان يعزز هذه الفكرة هو وجود نوع من التمايل نحو الخلود في فطرة الناس. وهذا التمايل هو الذي يدفع المرء للقيام بالأعمال الصعبة الكبرى. ومن الطبيعي ان هذا التمايل نحو الخلود من المتعذر ان يتحقق بدون وجود نوع من السنخية والتماثل. ولذلك لابد من وجود نوع من السنخية بين فطرة الانسان والخلود، وهو ما يؤدي الى تبلور حالة القدسية.

فكبار العرفاء والأولياء ينظرون الى الحقائق الكونية بعين القلب، ويعكسون باللغة القدسية ما يدركونه من عالم المعاني اللامتناهي والساحة السرمدية العظيمة.

من لديهم معرفة بالثقافة الاسلامية العميقة وما لعبته اللغة الفارسية من دور في نشر هذه الثقافة، يعلمون ما هي الأفكار العظيمة العميقة العالية المودعة في هذه اللغة الجميلة. وتحقق هذه الافكار والمعاني السرمدية هو الذي جعل من هذه اللغة خالدة حية.

ومن لا يمتلكون معرفة باللغة الفارسية، محرومون في الواقع من جزء عظيم ومذهل من المعارف. وقد أدرك المفكر الشهير الدكتور محمد اقبال اللاهوري هذه الحقيقة ووقف عن كثب على ما في اللغة الفارسية من معارف عقلية وعرفانية.

هذا المفكر المسلم ـ فضلاً عن لغته الأم ـ كان ملماً بالعديد من اللغات الاخرى، وقد اختار اللغة الفارسية من اجل ايصال رسالته الفكرية المعنوية الى اصحاب الفكر والقلم، مفضلاً التحدث بها شعراً.

محمد اقبال، فضلاً عن معرفته بالمذاهب الفلسفية الغربية، كان على معرفة

كبيرة بالمعارف الاسلامية، وايمان راسخ بأهمية هذه الأفكار المعنوية وقـابليتها على نجاة الانسانية.

وللاستاذ احمد حسن الزيات محاضرة بجامعة القاهرة عام ١٩٥٦م قال فيها: اذا كان حسان بن ثابت ـ شاعر الرسول (ص) ـ يتحدث عن الرسول (ص)، فقد تحدث محمد اقبال عن رسالة الرسول (ص)[١].

واذا ما علمنا بأن الرسالة غير منفصلة عن الرسول، فلابد من الاعتراف بأن اقبال هو شاعر الرسالة وشاعر الرسول (ص) ايضاً.

كلمات اقبال اللاهوري الطافحة بالألم عن الرسالة المعنوية للاسلام تكشـف عن صحة ما ذهب اليه الاستاد احمد حسن الزيات، لأن اللاهوري قـد اعـتمد الرسائل العرفانية والمعنوية للاسلام وعدها المنقذ الوحيد للانسان عن الضـياع والتخبط.

وكان اللاهوري على علم بأن الرسائل العرفانية والأفكار الصوفية الاسلامية تتجلى في الشعر الفارسي اكثر من أية لغة اخرى. ولذلك هب لتعلم اللغة الفارسية والشعر الفارسي حتى انه وقف عن كثب على آثار شعراء هذه اللغة ومفاخرها في العرفان والتصوف، وولدت لديه بفضل ذلك القريحة الشعرية الفارسية، ونمط من الاسلوب الشعري الفارسي الجميل.

استند اقبال اللاهوري في ديوان شعره الفـارسي الى أسراره كـثيراً، وهـي العجائب ذات الصلة بمقامات النفس الناطقة ودرجاتها.

وهكذا يمكن القول بأن ما نهض به عباقرة كاقبال اللاهوري وكبار الشعراء، ومبادرتهم الى التعبير عن أحاديث قلوبهم باللغة الشعرية الفارسية، انما هو امتداد لتلك الحركة المباركة التي بدأها أبوسعيد أبوالخير في القرن الهجري الرابع.

---

(١) د. محـمد السـعيد جمـال الديـن، نـقوش فـارسية عـلى لوحـة عـربية، دار الثـقافة للـنشر، ص١٤١.

فهذا العارف الكبير، هب في القرن الرابع لانشاد الرباعيات العرفانية، غارساً بذلك الفسائل الاولى للعرفان في أرض الثقافة الفارسية الاسلامية، هذه الفسائل التي آتت أكلها بعد قرون من الزمن.

الشعر الفارسي شهد الكثير من التحولات والتطورات خلال تأريخه الطويل ومارس الشعراء المتحدثون بالفارسية دورهم في مختلف الأبعاد وفي شتى الأصعدة.

ولسنا بصدد التحدث عن تاريخ الشعر والأدب الفارسيين والميادين المختلفة التي خاضاها. ما يهمنا الاشارة اليه هو الشعر العرفاني الفارسي الذي عكس أعمق الأفكار وأنضج الرؤى على هذا الصعيد. وهي أفكار لا يطرأ عليها القدم ولا يسري اليها الفساد في يوم ما قط. ومادام المرء عائشاً في هذا العالم، بمقدوره ان يعيش في ظلها في نجاح وفلاح.

ولابد من جرّ خط البطلان على الفكرة غير الصائبة القائلة بعدم انسجام العرفان مع اية فكرة او حالة تعقلية، او ان العرفاء يناصبون اهل الفكر العداء. فلاريب في معارضة العرفاء للأفكار غير الصائبة والسطحية، وقد سلطوا الأضواء على ضعف مثل هذه الأفكار. غير ان معارضة الأفكار السطحية غير الصائبة لا يعني وجود عدم انسجام بين العرفان والتعقل قط.

الرجوع الى تاريخ العرفان والتصوف يكشف عن اشادة كبار العرفاء بالعقل وثنائهم عليه خلال القرون الاسلامية الاولى. ويمكن ان نلاحظ ذلك بشكل جلي في القصة التي تتحدث عن اللقاء الذي حصل بين أبي سعيد ابي الخير وأبي علي ابن سينا، والتي تكشف كيف بمقدور العارف والفيلسوف ان يتفاهما فيما بينهما.

وقد ورد ان ابن سينا زار ابا سعيد بعد مكاتبات طويلة بينهما وقد اختلى كل منهما بالآخر على مدى ثلاثة أيام.

وقد سئل ابن سينا: كيف وجدت الشيخ، فأجاب: انه يرى كل ما أعلم. كما سئل الشيخ ابوسعيد: كيف وجدت أبا علي؟ فقال: انه يعلم كل ما نرى!

وورد ايضاً ان ابن سينا قد أصبح بعد ذلك من مريدي الشيخ أبي سعيد وتأثر به الى درجة كبيرة بحيث انعكس ذلك على كتاباته فراح يتحدث في «الاشارات» وغيره، عن كرامات الأولياء وشرف حالات المتصوفة، وبيان مراتبهم، وكيفية سلوك الطريقة والحقيقة[١].

وهناك حديث طويل حول قصة اللقاء بين الشيخين ابي سعيد وأبي علي ابن سينا، ونكتفي بالتنويه الى الأمر التالي وهو:

اذا كانت هناك قصة او رواية ما أوردها السلف وكانت معززة بسند معتبر الى حد ما او منسجمة مع الموازين العقلية، فمن السهل قبولها والأخذ بها ولا معنى لرفضها او تهميشها. اضف الى ذلك ان هناك مؤشرات اخرى تؤكد على صحة ذلك اللقاء بين الشيخين ليس بالامكان تجاهلها.

ومن تلك المؤشرات مثلاً التحدث عن مكاتبات ابن سينا مع أبي سعيد في فهرست آثار ابن سينا، والاشارة خلال ذلك الى تلك القصة بشكل ضمني[٢].

وهناك مؤشر معنوي وهو أن ما جاء في هذه القصة، عين ما يمكن للشخص البصير ان يشاهد مضمونه ومحتواه في جوهر فكر وأحوال هذين العارف والفيلسوف.

فأبو سعيد ابوالخير ومع كونه عارفاً ـ بالمعنى المصطلح لهذه الكلمة ـ يولي للعقل أهمية كبيرة، ولذلك لم يرفض الحكمة قط. وأبوعلي ابن سينا ومع كونه فيلسوفاً مشائياً، ينزع كثيراً نحو العرفان والحكمة الاشراقية، حتى انه استعرض بعض القضايا العرفانية في بعض آثاره.

ففي النمط التاسع من كتاب «الاشارات والتنبيهات» يفسر ابن سينا كرامات

---

(١) كتاب اسرار التوحيد في مقامات الشيخ ابي سعيد، تصحيح وتعليق د. الشفيعي الكدكني، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) لمزيد من المعلومات يراجع: فهرس مصنفات ابن سينا للدكتور يحيى مهدوي، ومؤلفات ابن سينا لجورج قنواتي، القاهرة.

الأولياء على نحو منطقي معقول متحدثاً ضمن هذا السياق بطريقة لم يسبق لها مثيل.

ابن سينا يميز بين مرحلة الاستدلال ومقام الشهود، ويعلم جيداً ان هاتين المرحلتين مرحلتان عقليتان متفاوتتان. وتؤكد كلمات ابن سينا حول مقامات أهل العرفان على انه من أهل الشهود. فمن لم يكن من اهل الشهود فليس بمقدوره التحدث عن مقاماتهم بهذه الطريقة. فما تحدث به ابن سينا ضمن اطار مقامات الشهود ودرجاتهم، حظي باهتمام اهل العرفان والشهود، الأمر الذي دفعهم للانكباب على دراسته والتأمل فيه، ولكن لم يستطع أي منهم أن يشكل عليه او يقول بأنه لم يصب في التحدث عن مقاماتهم بهذه الطريقة.

اذن فالشيخ الرئيس ابوعلي ابن سينا، مضافاً الى كونه من اهل الاستدلال، لم يكن غريباً على أهل الشهود أيضاً. وحينئذ يمكن ان نقول: حينما يقول ابوسعيد ابوالخير لمريديه بشأن ابن سينا: «انه يعلم ما أرى» يعني ان ابن سينا يعلم بالاستدلال ما يعلمه ابوسعيد بالمشاهدات.

ورغم ذلك لابد من الاعتراف بأن التحدث عن انضمام ابن سينا الى مريدي الشيخ أبي سعيد، أمر قد دفع بالبعض الى التوقف كثيراً عنده. فالذين لديهم معرفة بآثار ابن سينا وشخصيته الفكرية يعلمون جيداً بتميزه بالاستقلال الفكري العجيب، فضلاً عن اعتماده التأملات الباطنية والعلم الحضوري في مضمار العرفان والشهود العقلي. كما يكشف اسلوبه الفكري عن انه لم يمد يد الارادة لأحد ولم يدخل الى حلقة مريدي مرشد ما.

طبعاً كان ابن سينا على معرفة بالشخصية المعنوية والعرفانية التي كانت لأبي سعيد، ويوليه كامل الاحترام. ولكن لاريب ايضاً في وجود اختلاف بين الاثنين من حيث الشخصية والنمط الفكري، بحيث يمكن أن يعد هذا الاختلاف من نوع الاختلاف بين الفيلسوف الالهي والعارف الرباني. وهذا ما يكشف عنه بشكل واضح كلام كل منهما في نهاية اللقاء الذي جرى بين الاثنين بعد ثلاثة أيام

متواصلة.

ما هو مهم في هذا اللقاء هو ان هاتين الشخصيتين كـان بـامكانهما التـحاور ومعرفة كل منهما لاسلوب الآخر في بلوغ الهدف. اي مثلما كان ابن سينا يـؤمن بالتعقل الشهودي والمكاشفة الحضورية كان ابوسعيد ابوالخير يحـترم ـ كـعارف وصوفي كبير ـ مقام العقل والاستدلال.

دراسة حياة أبي سعيد تكشف عن انه كان شافعياً على صعيد الفقه، وأشعرياً على صعيد الكلام. لكنه كان من جانب آخر عارفاً كبيراً وصوفياً ورعاً سـلك طريق العرفان، وتبلورت لديه رؤية واسعة عميقة نحو عالم الوجود.

ولاريب في ان المرء حينما تكون لديه رؤية واسعة نحو عالم الوجود، فلابد ان يتميز بخصوصية التسامح خلال مواقفه الاجتماعية وتعامله مع الآخـرين وشـتى الرؤى والأفكار الاخرى.

الشيخ ابوسعيد ابوالخير ونظراً لما كان يتميز به من سعة في الرؤية وعمق في التفكير، فقد كان متسماً بالتسامح والتساهل، وكان يتعامل مع الآخرين تـعاملاً انسانياً ودياً.

وورد ضمن هذا السياق في كتاب «اسرار التـوحيد في مـقامات الشـيخ ابي سعيد» انه كان قد انطلق مع جماعة فمر بكنيسة للنصارى وكان ذلك يوم الأحد. فأشار عليه البعض بزيارتهم في الكنيسة. فزارهم مع أصحابه فالتف النـصارى حوله وظلوا واقفين احتراماً له وهم يبكون ويتضرعون. وكان مع الشيخ بعض القراء، فقرأ أحدهم آيات قرآنية، فازداد بكاء النصارى وعلا نحيبهم، وظـهرت على الجميع حالات التأثر. وحينما خرج الشيخ قال له أحد أصحابه: لو كنت قد اشرت اليهم لخلعوا زنانيرهم. فأجابه: لم نشدها حتى نفتحها[١].

مما ورد في هذه القصة يتضح ان الشيخ أبا سعيد كان يتسم بانشراح في الصدر

(١) اسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، ص ٢١٠.

وخلو من الجمود والتعصب. وقد تعامل مثل هذا التعامل في ظل ظروف كان يتعرض فيها للاتهام والقتل كل من يحاول ان يبدي رأياً او يفضي بفكرة تختلف عن الآراء والأفكار السائدة آنذاك.

وكانت الاختلافات الطائفية والتعصبات المذهبية تفرز الكثير من الافرازات السلبية والنتائج الوخيمة، والتي يقف خلفها في معظم الأحيان، النظر الضيق والافق الفكري المحدود.

اما العرفاء الربانيون والحكماء الالهيون فكانوا متجردين عن مثل هذه التعصبات التي لا أساس لها، وينظرون الى العالم نظرة واسعة وعميقة ومتسمة بروح الود وعين التسامح.

وليس ابوسعيد ابوالخير هو الوحيد الذي كان يتحدث بتلك الروح السلمية الودية مع النصارى خلال لقائه بهم، وانما كان جميع العرفاء ينهجون عين هذا الاسلوب ويفكرون بمثل هذه الطريقة، وهذا ما يمكن ملاحظته في الأدب الفارسي بوضوح.

وهناك قصص اخرى عن التعامل الودي مع الآخرين واتخاذه لاسلوب التسامح أو التساهل حتى مع الذين يمارسون أعمالاً محرمة من قبل الشرع. فقد ورد انه زار مقبرة نيشابور في يوم ما وحينما بلغ قبور بعض المشايخ شاهد جماعة تشرب الخمر وتعزف في ذلك الموضع، فاضطرب الصوفية الذين معه وأرادوا ان يلحقوا الأذى بهم فمنعهم الشيخ. ثم التفت الى تلك الجماعة وقال: ليدخل الله السرور الى قلوبكم في الآخرة كما انتم مسرورون في هذه الدنيا. وحينما سمعوا عبارته هذه، أقبلوا عليه ووقعوا على اقدامه يقبلونها، ثم أراقوا الخمور وكسروا آلات الطرب، وتابوا من ساعتهم، وأصبحوا من خيرة الرجال[١].

هذه الحكاية تكشف بوضوح عن ان الشيخ أباسعيد كان من أهل التساهل

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٣٧.

والمداراة في سلوكه وعمله وكان يقطع طريق الود والصفح عن الآخرين.

وما ينبغي التأشير عليه ضمن هذا الاطار هو ان مثل هذا التصرف أو السلوك الذي كان عليه الشيخ ابوسعيد، لايعد في الواقع اسلوباً لفقيه شافعي ومتكلم أشعري. ويمكن ان يعد متصلاً بطريقة رؤيته نحو الكون والناس، وهي رؤية منبثقة عن معرفته العرفانية الشهودية.

صحيح ان الشيخ أباسعيد كان فقيهاً شافعياً ومتكلماً أشعرياً، إلّا انه كان عارفاً ايضاً. ونحن نعلم ـ وكما تقدم ـ بأن النظرة التي لدى العارف واسعة جداً بحيث تضع كل شيء تحت تأثيرها، وتضفي على أحكامه الفقهية والكلامية نوعاً من التعالي.

وليسوا قلة اولئك العرفاء الذين ينتمون الى المشرب الأشعري، ولكن الذي لا يمكن تجاهله أيضاً هو ان النمط الفكري والكلامي للعارف الأشعري يختلف عن النمط الفكري والكلامي للمتكلم الأشعري. وهذا على صلة في الواقع بطريقة المعرفة عند كل منهما، وان كان الهدف الذي يسعيان لبلوغه واحداً.

المحققون يعتقدون أن هناك ثلاثة طرق رئيسة توصل الى الله وهي:

١ ـ الخوف.

٢ ـ الحب.

٣ ـ المعرفة.

وهذه الطرق الثلاثة موجودة لدى كافة الأديان والمذاهب، رغم ان بعض الأديان يؤكد على طريق الخوف، والبعض الآخر يعطي للحب دوراً اكبر في هذا المضمار. اما الاسلام فيعتبر المعرفة هي الطريق الأهم، ولذلك نلاحظ سير كبار العرفاء في هذا الطريق.

صحيح ان كثيراً من العرفاء يتحدثون عن الحب كثيراً ويؤكدون على عنصر الحب او العشق في هذا المضمار، غير ان الحب او العشق ـ في حقيقة الأمر ـ من آثار المعرفة الشهودية، ولا معنى للحب بدون تحقق هذه المعرفة.

فحين لا توجد المعرفة لا يوجد الحب، لأن المعرفة عندما لا تتحقق، يصبح الحب مجرد غريزة لا غير. وهذه الغريزة يمكن ملاحظتها في حب الحيوانات لصغارها، ولا يمكن ان يعد الحب الغريزي عشقاً أبداً.

وهكذا نرى ان اهل المعرفة والتصوف حينما يتحدثون عن العشق والمحبة، يدركون الأمر المهم والأساسي التالي وهو ان العشق من آثار المعرفة الشهودية، ويعلمون ايضاً تعذر الوصول الى الهدف بدون تحقق المعرفة.

ولكن قد يقال هنا: ان الكثير من العرفاء ـ بما فيهم أبوسعيد أبوالخير ـ يذمون العقل ويقولون بأنه عاجز عن بلوغ الحقيقة. فالشيخ ابوسعيد يؤكد مثلاً على حدوث العقل ويقول بأن المحدث يعجز عن بلوغ القديم.

صحيح ان اباسعيد يصف العقل بأنه محدث، ولا طريق للمحدث الى القديم[١]، ولكن لا يخفى على اهل البصيرة ان كلام أبي سعيد هذا لا ينفي المعرفة العقلية ولا يرفض التعقل الشهودي. فأبوسعيد يقصد بالعقل الحادث هو العقل الذي يبقى متحدداً ضمن اطار مرحلة الاستدلال. ومن الواضح ان العقل اذا تحدد في مرحلة الاستدلال، فلن يكون بمقدوره ادراك الربوبية. اما العقل في مقام الشهود فيعد أساس المعرفة التي تعد غاية خلق الانسان.

المحققون يدركون ان استدلالية العقل نهمة وأنها تلتهم كل شيء ولذلك لابد من وضع نهاية لها، وهذه النهاية هي مرحلة الشهود العقلي، وهي المرحلة التي ينطلق فيها العقل في عالم الحضور. ولاريب في ان بلوغ مرحلة الشهود وادراك مقام الحضور، جزء من مقامات العقل، ولا يمكن أن يعد هذا المقام حادثاً لأنه اعلى مقامات العقل الصادر الأول وأول ظهور للحق تبارك وتعالى. لذلك لا يمكن أن يعد اول ظهور للحق تعالى مسبوقاً بعدم زماني. ومما لاشك فيه ان الشيء غير المسبوق بعدم زماني لا يعد حادثاً.

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٠٢.

وهكذا يمكن القول ان اباسعيد اباالخير حينما يتحدث عن العقل، يشير الى ذلك العقل العاجز في مرحلة الاستدلال، وغير القادر على الانطلاق من عالم المفاهيم والعلوم الحصولية الى مقام الحضور. وما يمكن ان يؤيد هذه الفكرة، قول ابي سعيد التالي:

«لما خلق الله تعالى العقل، أوقفه بين يديه فقال: من أنا؟ فتحير فكحله بنور وحدانيته، فقال: من أنا؟ فقال العقل: انت الله لا اله إلّا انت، فلم يكن للعقل طريق الى معرفته إلّا به»[١].

ويمكن ان نفهم من كلام ابي سعيد هذا انه يؤمن بوجود العقل الرباني وقابليته على ادراك الحقيقة.

وحينما يؤمن المرء ان العقل مكحل بنور الوحدانية الالهية، من السهل الاعتراف بأن العقل يشاهد الحق تعالى بالنور الالهي. اي لا يمكن مشاهدة الحق إلّا بعين الحق فقط.

وأثار أحد المفكرين الغربيين المعروفين فكرة يمكن ان تعد قريبة من فكرة ابي سعيد أبي الخير. يقول الفيلسوف الألماني ايكارت[٢]: «العين التي يرى بها الانسان الله تعالى، هي ذات العين التي يرى بها الله الانسان»[٣]. ويقول هذا المفكر المتأله ايضاً: «ان الله هو العقل اولاً وبالذات، ثم هو الوجود ثانياً وبالعرض».

اذن وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه يمكن القول بأن الحقيقة ليست سوى المعرفة، والمعرفة ليست سوى علم الوجود.

وهذه الفكرة لا تلاحظ في كلمات ابي سعيد أبي الخير فقط، وانما تلاحظ في آثار عدد كبير من الحكماء والمفكرين الذين جاؤوا من بعده أيضاً.

والفيلسوف المتأله صدرالدين الشيرازي يرى هو الآخر تساوق العلم

---

(١) الحقيقة والأسطورة، تاليف فريتس ماير، ترجمة مهر آفاق بايبوردي، ص ٣٦.

(٢) Eckhart, Meister.

(٣) لمزيد من المعلومات يراجع كتاب: المعرفة والمعنوية، تأليف حسن نصر.

للوجود. ولاريب في ان من يؤمن بمثل هذا التساوق بين العلم والوجود لا يرى اقتصار المعرفة على المفاهيم والمقولات الذهنية والحصولية. ولاريب ايضاً في ان مثل هـذه المفاهيم تعد دليلاً للانسان في بعض مـراحـل السـلوك وتـقربه مـن المقصود.

الكثير من كبار العرفاء ورغم اعراضهم عن العلوم الظاهرية، وانـطلاقهم في عالم الباطن، إلّا انهم اعترفوا بمنافع هذه العلوم وفوائدها، ووصفوها بأنها ذات افرازات ايجابية في محلها.

ابوسعيد ابوالخير ورغم انه دفن جميع كتبه وكـتاباته تحت الارض وأجـرى عليها الماء، إلّا انه اعترف بفائدة العلوم الظاهرية وعدها دليلاً في بعض المراحل. وهذا ما يمكن ملاحظته في كتاب «اسرار التوحيد» حيث ورد انه خاطب هـذه الكتب عند دفنه لها قائلاً:

«نعم الدليل انت والاشتغال بالدليل بعد الوصول محال».

وقيل انه قال فيما بعد:

«رأس هذا الأمر كسر المحابر وحرق الدفاتر ونسيان العلوم».

وقيل أيضاً ان البعض لامه لأنه لو كان قد اعطاها لغيره للانتفاع بهـا كـان أفضل من حرقها، فأجاب:

«أردنا فراغة القلب بالكلية من رؤية المنة وذكر الهبة عند الرؤية»[(١)].

وهكذا نفهم مما سبق ان اباسعيد كان يرى ان المعرفة ذات درجات ومراتب، وكان يولي اهمية لكل درجة منها. ومن هذا يمكن ان نسـتنتج ان الاخـتلافات الملاحظة بين اهل المعرفة تعود الى الاختلاف في درجة المعرفة. غير ان جميع هذه الاختلافات تزول وتتبدد حين بلوغ المقصد النهائي وحينذاك يتحقق كلام مشايخ

---

(١) أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، ص ٤٣ ـ ٤٤.

التصوف القائل: «الجميع واحد، والواحد الجميع»[١].

ويمكن تفسير الاختلاف فيما بين اهل المعرفة على هذا الأساس ايضاً. فالاختلاف او التفاوت في المعرفة بين العرفاء وسالكي الطريق، يكشف بما لا يقبل الشك عن ان بلوغ الحقيقة وادراكها، أمر في منتهى الصعوبة، ولا يتحقق بلوغ المقصد الا عن طريق الاستعانة بالمدد الالهي.

والشيخ ابوسعيد ابوالخير كان ملتفتاً الى هذا الأمر، ولذلك ينقل عن شيخه أبي العباس القصاب انه امره لو سئل هل يعرف الله ألا يقول أعرفه لأن ذلك شرك وألا يقول لا أعرفه لأن ذلك كفر، بل عليه ان يقول عرّفنا الله ذاته والهيته بفضله[٢].

وهكذا نرى ان ادعاء معرفة الله تعالى ـ من وجهة نظر أبي العباس القصاب وهو من كبار العرفاء ـ شرك بالله، كذلك ادعاء عدم معرفته كفر به تعالى ايضاً، بل الصحيح هو ان الله تعالى هو الذي يمن على عبده بمعرفته ويتفضل بهذه المعرفة عليه. وهذا هو ذات ما يمكن ان يعبر عنه بـ«المعرفة بالله». ومن تتوفر لديه مثل هذه المعرفة، يصح أن يطلق عليه تعبير «العارف بالله».

من مجمل ما سبق يتضح مدى الأهمية التي يوليها ابوسعيد ابوالخير للمعرفة، وتحدثه عن المعرفة وموازينها قبل تحدثه عن الكرامات وخرق العادات. والذين لديهم معرفة بحياة ابي سعيد يدركون جيداً انه كان قد شيد العديد من الخانقاهات، وكان لديه الكثير من المريدين، وكان يمد السماط في كل يوم مرتين. ورغم ذلك نراه ـ على العكس من سائر المتصوفة ـ قليل الحديث عن الكرامات، وكان يسعى لتفسير الأشياء ضمن موازين العدل والقواعد العقلية العامة.

ومن ذلك ما يمكن ملاحظته في القصة التالية:

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٨.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٠.

قيل ان أحدهم كانت لديه عمامتان، وقد رأى شخصاً آخر لم تكن على رأسه عمامة، فخطر في نفسه ان يهب احدى عمامتيه اليه إلّا انه لم يفعل، وتكرر هذا الأمر ثلاث مرات في نفسه. وقد سأل صاحب العمامتين الشيخ اباسعيد قائلاً: هل كان ما يخطر في نفسنا، من الله ام من النفس؟ فأجابه الشيخ: اذا كان من اجل الخير فهو من الله، لكنه لا يتحدث عن العمامة اكثر من ثلاث مرات[١].

وهكذا نرى ان هذا الرجل كان يتوقع من خلال طرح سؤاله على الشيخ ان يتحدث عن نوع من الكرامة، إلّا انه لم يشر الى اية كرامة او أمر خارق للعادة، وانما تحدث وفق موازين المعرفة.

فقد اخبره الشيخ بأن ما كان يخطر في نفسك، هو من الله شريطة ان يكون من اجل الخير. وكلام الشيخ هذا عبارة عن معيار عقلي وقاعدة عامة يصدق بها العقل، لأن الله تعالى خير محض مطلق. وما كان من اجل الخير لابد أن يكون من قبل الله

ويقوم المقطع الآخر من كلام الشيخ على اصول نفسية أيضاً، ولا يعد من مقولات الكرامة وخرق العادة، لأن ما هو من سنخ الخير وما هو ناشئ من مبدأ الحق، ينبغي ان يتسم باللطف والظرافة، ولذلك فانه يعود الى مبدئه وأصله اذ لم يحظَ بالاهتمام الكافي. أي اذ لم يحصل اهتمام بالفكرة الخيرة، فكرة الاحسان الى الآخرين، فانها ستخفي وجهها، وتزول من صفحة ضمير الانسان.

وهكذا نرى ان الشيخ أباسعيد أباالخير قد أحجم عن الاشارة الى الكرامات ما كان في وسعه ذلك.

ومما لا ريب فيه هو ان الشيخ كان صاحب مقامات وكرامات إلّا انه لم يهب لهداية الآخرين وارشادهم عن طريق اظهار الكرامات وخرق العادات.

الشيخ أبوسعيد يعتقد بأن أولياء الله تعالى يسعون دائماً لاخفاء كراماتهم عن

(١) سعيد النفيسي، الكلام المنظوم لأبي سعيد أبي الخير، ص ١٨.

الخلق. ولذلك نراه يؤكد على ان الفرق بين النبي والولي هو ان الأنبياء مأمورون باظهار المعجزات، والأولياء مأمورون بكتمان الكرامات[١].

ولذلك نلاحظ اهتمام الشيخ أبي سعيد وتأكيده على قضية كتمان الكرامات وهذا ما يمكن ملاحظته في الأهمية الكبيرة التي يعلقها على المعرفة والكلمات الحكيمة.

ويعد عنصر «الوقت» جزءاً من القضايا الأساسية المهمة التي تحظى باهتمام الحكماء وتستقطب أنظارهم. ولم يكن أبو سعيد غافلاً عن هذا العنصر ايضاً، ولذلك نراه قد أشار الى عدد من النقاط الدقيقة العميقة ضمن هذا السياق.

ورد أن الشيخ كان يرقص ويصرخ في مجلس للسماع وقد استولت عليه حالة عرفانية. وحينما سكن قال: تحدث سبعمائة مرشد في معنى التصوف، وأفضلها القول التالي: «استعمال الوقت بما هو أولى به»[٢].

ولا ينبغي تجاهل الأمر التالي وهو ان الشيخ حينما عرّف التصوف بأنه «استعمال الوقت بما هو أولى به» كان منهمكاً في السماع والرقص الصوفيين، وهذا ما يعطي انطباعاً بأن السماع والرقص او ما يمكن التعبير عنه بالسرور جزء من الاستعمال الصحيح للوقت من وجهة نظر هذا الصوفي.

الكثير من اهل المعرفة يصفون الصوفي بأنه «ابن الوقت»، قاصدين من ذلك حالة السرور والفرح. ويرى عدد كبير من اهل العرفان ان المفهوم الشائع لهذا الاصطلاح هو «الآن وليس غداً» او «اليوم ولا غير».

ويعتقد الشيخ أبوسعيد ان ما يعين مذاق الشيء او طعمه هو الحالة التي تتحكم في الوقت. والوقت الحقيقي من وجهة نظره هو الحالة التي تتحقق في الوقت[٣].

أبوسعيد يوصي دائماً بالصبر والانتظار ويقول: «تأنَّ تنلْ، فإن هذا ربٌّ ليس العجلة من شأنه». ويؤكد ايضاً بأن ما يعاني منه الخلق هو انهم يطلبون الأشياء

---

(١) اسرار التوحيد، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٢) الحقيقة والاسطورة، ص ١٢٦.

(٣) نفس المصدر، ص ١٢٧.

قبل وقتها[١].

ولاشك في ان كلام الشيخ أبي سعيد هذا يحظى بأهمية كبيرة. والواقع اننا لو أنعمنا النظر في الامور لأدركنا صدق هذا الكلام. فالكثير من مشاكل الناس ناجمة عن استعجالهم للامور ورغبتهم في تحققها قبل الوقت المطلوب اللازم.

طبعاً، ان توقع الحصول على المطلوب او تحقق الهدف بعد الوقت الواقعي، يؤدي الى خلق المشاكل أيضاً. لذلك فالوقت الواقعي هو تلك اللحظة الموجودة دائماً. اي ان الوقت هو تلك البداية الحاضرة دائماً. والحال هو ذلك الشيء الذي يمكن ان يعبر عنه بـ«الآن السيال». والآن السيال هو النقطة التي يلتقي فيها الزمان واللازمان.

زمان الحال يمثل في حقيقة الأمر رمزاً للسرور والأمل، وباباً باتجاه الأمر غير الزماني. والحال هو «الآن»، والآن، أبدي. «الآن» من «الزمان» بمنزلة «النقطة» من «المكان».

وليس الشيخ أبوسعيد أبوالخير هو الوحيد الذي تحدث عن أهمية الوقت ومعنى «الآن»، وانما تحدث عن ذلك ايضاً عدد كبير من أرباب المعرفة وأشاروا الى الكثير من النقاط المهمة.

لأبي القاسم عبدالكريم بن هوازن القشيري رسالة مهمة معروفة تدعى بالرسالة القشيرية نقل فيها كلاماً لأبي علي الدقاق بهذا الشأن، بالشكل التالي:

«سمعت الاستاد أبا علي الدقاق رحمة الله عليه يقول الوقت ما أنت فيه، ان كنت بالدنيا فوقتك الدنيا، وان كنت بالعقبى فوقتك العقبى، وان كنت بالسرور فوقتك السرور، وان كنت بالحزن فوقتك الحزن...»[٢].

ويمكن القول ان معظم ما اورده الشيخ أبوسعيد أبوالخير في كتاب «أسرار

---

(١) نفس المصدر.

(٢) الرسالة القشيرية، ص ٣١.

التوحيد» ذو جانب حكمي وفلسفي وينطبق مع الموازين العقلية والمنطقية.

وتكشف مكاتباته مع ابن سينا بشكل واضح عن مدى الاهتمام الذي كان يوليه للفلاسفة، وكيف كان يتحاور بسهولة وبدون اي تعقيد مع فيلسوف بمستوى ابن سينا.

والشيء الذي لابد من الاشارة اليه ضمن هذا الاطار هو ان تبادل الرسائل والكتب ـ شفهية كانت او تحريرية ـ بين شخصين، لا يمكن ان يحدث بدون وجود نوع من التفاهم وبعض الركائز المشتركة بين الاثنين. لذلك حينما يتحاور أبوسعيد ابوالخير كعارف مع ابن سينا كفيلسوف، يتضح بما لا يقبل الشك ان الفلسفة ليست غريبة على العرفان، وأن العقل ليس غير منسجم مع الشهود والمكاشفة.

ولا نريد أن نقول بأن الفلسفة هي عين العرفان او ان العرفان هو عين الفلسفة، وانما نريد ان نقول بأن العارف بامكانه ان يتفلسف ويولي اهتماماً للموازين العقلية، والفيلسوف بامكانه ان يبلغ مرحلة الشهود العقلي ويقترب من عالم الحضور والمكاشفة. وهذا ما يمكن ملاحظته بشكل واضح في الحوار الذي جرى بين أبي سعيد وابن سينا.

في هذا الحوار، فضلاً عن توضح المكانة الفلسفية لابن سينا، يتضح أيضاً المقام المعنوي لهذا المفكر الكبير. كما لا ينبغي تجاهل الاهتمام الكبير الذي يبديه أبوسعيد أبوالخير نحو الموازين العقلية والمنطقية. ولا بأس هنا بنقل ما أورده عين القضاة الهمداني في كتاب «التمهيدات» حول احدى المكاتبات بين الاثنين:

«الم تقرأ ايها الصديق في الرسالة الأضحوية ان اباسعيد رحمة الله عليه كتب الى أبي علي ابن سينا قائلاً: دلني على الدليل، فقال أبوعلي في الرسالة على طريق الجواب: الدخول في الكفر الحقيقي، والخروج من الاسلام المجازي، وأن لا تلتفت إلّا بما كان وراء الشخوص الثلاثة حتى تكون مسلماً وكافراً. وان كنت وراء هذا فلست مؤمناً ولا كافراً، وان كنت تحت هذا فأنت مشرك مسلم، وان كنت جاهلاً من هذا فانك تعلم أن لا قيمة لك ولا تمدك من جملة الموجودات».

وذكر عين القضاة الهمداني أن الشيخ اباسعيد أورد في «المصابيح» قائلاً:
«أوصلتني هذه الكلمات الى ما لا أوصلني اليه عمر مائة الف سنة من العبادة»(١).

وعبر عين القضاة الهمداني بعد ذلك عن اعتقاده بأن اباسعيد لم يذق طعم هذه الكلمات بعد، لأنه لو كان قد ذاقها لرجم من قبل الناس.

ورغم ان ابن سينا لم يرجم من قبل الناس إلّا انه تعرض لطعنهم واتهاماتهم. ودون ان ينبري عين القضاة الهمداني لشرح كلمات ابن سينا أعلاه وكشف النقاب عن مضامينها يؤكد على ان السالك لطريق الحق والعاشق للحقيقة يجابه الطعن ويتعرض للاتهام دائماً، إلّا انه يظل مصراً على سلوك هذا الطريق بدون وجل.

ما ذهب اليه عين القضاة الهمداني بهذا الشأن يحظى بأهمية بالغة، سيما وانه تعرض الى طعن الناس، بل واستشهد استشهاداً مؤلماً في طريق الأفكار التي كان يحملها.

والذي يبعث على الأسف ان كلمات ابن سينا السابقة التي كتبها رداً على سؤال أبي سعيد لم تشرح من قبل عين القضاة الهمداني رغم ما كان يتمتع به من قابلية وكفاءة. كما أحجم سائر المفكرين والفلاسفة عن القيام بهذه المهمة، فبقيت تلك الكلمات محفوفة بهالة من الغموض والابهام.

ويبدو ان مراد ابن سينا بالدخول في الكفر الحقيقي هو ذات ما يدعى في اصطلاح العرفاء بالنور الأسود. والنور الأسود اشارة الى مقام الذات الذي هو مقام اللااسم واللارسم، والذي يتعذر فيه التحدث عن أي وصف وتعين. وهو مقام لا تعبر عنه العبارة والاشارة، وكنز خفي دائماً وأبداً، وحينما يتحدث أرباب المعرفة عن الهجران الأبدي يقصدون تعذر الوصول الى مقام الذات.

ومما يجدر ذكره هو ان مقام الذات ليس وحده الكنز المخفي بالذات، وانما يشمل

---

(١) عين القضاة الهمداني، التمهيدات، تصحيح عفيف عسيران، ص ٣٥٠.

ذلك حتى بعض أسمائه تعالى ايضاً. فالظاهر والباطن كلاهما من اسمائه تعالى. فمثلما هو ظاهر بالذات دائماً، كذلك هو باطن بالذات أيضاً.

وحينما يدور الحديث عن كونه تعالى ظاهراً بالذات، فالمراد هو عدم وجود شيء يظهره، وانما هو ظاهر بذاته. كذلك حينما يقال بأنه تعالى باطن بالذات، فالمراد هو عدم وجود ما يبطنه، وانما هو باطن بذاته.

والأسماء المستأثرة التي يتحدث عنها العرفاء هي الأسماء التي لا تظهر قط. كذلك مثلما لا يعقل التنزيه المطلق لله تعالى، لا يعقل تشبيهه المطلق ايضاً. فالتنزيه يتحقق باعتبار مقام الأحدية، اي مقام الحقيقة بشرط لا من كل تعينات. والتشبيه يتحقق في مقام الواحدية، اي مقام ظهور الاسماء.

يقول الامام جعفر الصادق (ع):

«ان الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينهما توحيد».

ويقول الشيخ الكبير في «النصوص».

«اعلم انه ليس في الوجود موجود يوصف بالاطلاق إلّا وله وجه الى التقييد. وكذلك ليس في الوجود محكوم عليه بالتقييد إلّا وله وجه الى الاطلاق. ومن لم يشهد بهذا المشهد ذوقاً لم يتحقق بمعرفة الحق والخلق».

مقام الذات اذن اعظم من جميع هذه الامور. وبما انه خفي بالذات، يدعوه أهل العرفان بالنور الاسود.

ولسنا في موقف التوغل في هذا البحث، ونكتفي بالتنويه الى الأمر التالي وهو: ان ابن سينا حينما يتحدث عن الدخول في الكفر الحقيقي، يمكن ان يشير الى هذا النور الاسود. واذا كان مراده بالنور الأسود هو مقام ذات الحق تعالى، تكتسب كلمته الاخرى المتحدثة عن الخروج من الاسلام المجازي، معنى ايضاً. لأن في اطار ما يدعى بالاسلام المجازي يحاول الأفراد الوصول الى الله عن طريق غير الله. وهذا ما لا يقبل به العارف الحقيقي، اذ لا طريق الى القديم من الحادث.

ما يمكن ان يؤيد هذا التفسير قول ابن سينا بعد ذلك: «وأن لا تلتفت إلّا بما كان وراء الشخوص الثلاثة»، ولعله يريد بالشخوص الثلاثة، العوالم الثلاثة المعروفة، اي: الناسوت، والملكوت، والجبروت. ويصبح حينذاك معنى تلك الجملة هو: ان من يطلب الحق تعالى لا ينبغي ان يشغل نفسه بهذه العوالم الثلاثة.

وربما يريد بالشخوص الثلاثة، الأفعال، والأسماء، والصفات. وحينذاك تعني هذه العبارة: ان من يطلب مقام ذاته تعالى ينبغي ان لا يلتفت الى الافعال والأسماء والصفات.

ما يستقطب الاهتمام فيما رواه عين القضاة الهمداني، وقوع أبي سعيد أبي الخير تحت تأثير كلمات ابن سينا هذه حتى انه قال: «أوصلتني هذه الكلمات الى ما لا أوصلني اليه عمر مائة الف سنة»، وهذا ينم عن مدى الأهمية التي يوليها هذا العارف لمقام النظر.

هذا العارف الكبير الذي كان من أهل الخانقاه والسماع ايضاً، لم يفتح باب الحوار والتفاهم فحسب، ولم يوطد علاقته مع الحكمة والفلسفة فقط، وانما أضفى القدسية وبالتالي الخلود على اللغة ايضاً من خلال انشاد الرباعيات العرفانية الرائعة. وطرح القضايا المعنوية العالية بهذه اللغة.

لابد من التنويه الى ان كبار العرفاء قد نالوا سلسلة من المقامات المعنوية والعوالم القدسية التي هي انعكاس لسنة الله الأزلية، والتي أصبحت ممكنة عن طريق الوحي المحمدي.

اذن ما يلاحظ في آثار العرفاء، يكشف عن نوع من المعرفة القدسية الناشئة من العقل الفعال وعوالم أسمى من هذا العالم المحسوس المادي.

هذه المعرفة القدسية المنعكسة بشكل واسع في كلمات أهل العرفان تؤلف ثقل المعارف الاسلامية، وهي المعارف المدونة غالباً باللغتين العربية والفارسية، والموضوعة تحت انظار أصحاب الاستعداد والقابليات.

ولا ينبغي تجاهل الأمر التالي وهو ان معظم العرفاء الذين كتبوا آثارهم باللغة

الفارسية، اعتمدوا الشعر في أغلب الأحيان بمختلف قوالبه كالمقطوعة، والقصيدة، والغزل والرباعي. ويحتل مثنوي جلال الدين الرومي مكانة خاصة في الشعر الفارسي ايضاً.

وحينما يقال بأن المعارف الالهية انعكاس للسنة الأزلية فلا يراد بذلك ان هذه المعارف متعلقة بالماضي، لأن السنة الأزلية سارية وجارية في العالم دائماً، والمعارف الناشئة من هذه السنة لا يمكن ان تختفي قط. وعليه فالذين يعتقدون بخلود السنة والمعارف الالهية، لابد وأن يؤمنوا أيضاً بخلود اللغة الفارسية التي تعد مظهراً من مظاهر هذه السنة.

ويعد أبوسعيد ابوالخير، أحد الذين أضفوا القدسية والخلود على اللغة الفارسية، بل ولعب دوراً أساسياً في هذا المجال، وفتح بوجه هذه اللغة الجميلة باب المعارف المعنوية والأفكار الحكمية على مصراعيه.

۱۸

أبوسعيد أبوالخير وانشداده الى البسطامي والحلاج

رأينا فيما مضى كيف لعب أبوسعيد أبوالخير دوراً مهماً وأساسياً في اغناء الشعر الفارسي، وكيف ساعد على تقديم كنوز قيمة من المعارف الاسلامية العميقة، وهي الكنوز التي كانت مودعة في هذه اللغة.

ولذلك يعد هذا العارف حلقة وصل بين الأفكار العرفانية التي سبقته وبين ما جاء من بعده من أفكار. وهذا ما يستدعي ضرورة عدم تجاهل الدور العظيم الذي مارسه في تاريخ التصوف.

كان أبوسعيد على معرفة واضحة بالعرفاء والصوفية الذين سبقوه وبالآثار التي صنفوها. إلّا انه كان اكثر اهتماماً بأفكار وكتابات أبي يزيد البسطامي المعروف بـ «بايزيد»، ومنصور الحلاج، لا سيما الثاني حيث يقول بالحرف الواحد «لا في المشرق ولا في المغرب رجل كالحلاج في علوم الحالة».

وحينما يتحدث أبوسعيد عن الحلاج بهذه الطريقة، لا يتحدث بدافع من مصالحه الشخصية، وانما لابد وان تكون حياة الحلاج وجذباته الروحية وأحواله

المعنوية قد استقطبت اهتمامه وانتزعت اعجابه ودهشته.

المرحلة العظيمة من العشق الالهي التي بلغها الحلاج والتي انتهت به الى معانقة حبال الشنق من أجل المحبوب، قلما نجد بين أرباب الذوق والمعرفة من لم يتأثر بها. فقد ضحى هذا العارف العاشق بنفسه في طريق العشق، والتضحية بالنفس من اجل بلوغ المقاصد العليا السامية، خصوصية مهمة من خصوصيات الانسان.

الانسان هو الكائن الوحيد الذي يعرف معنى التضحية في طريق الوصول الى الحبيب. لذلك فليس العقل هو الفصل المميز الوحيد للانسان، بل لابد أن يضاف اليه العشق او الحب والتضحية من اجل هذا الحب أيضاً.

المحققون يعتقدون ان الفصل المقوم لنوع ما، يؤلف تمام حقيقة ذلك النوع. اي ان الفصل المقوم للشيء، هو الممثل لصورة ذلك الشيء، في حين تؤلف صورة الشيء كل حقيقته. ولذلك قيل: شيئية الشيء، بصورته لا بمادته، وان لم يتحقق الشيء المادي بدون وجود المادة.

اذن اذا عد العقل ـ الذي من خصوصياته ادراك الكليات والشهود ـ الفصل المقوم للانسان، ينبغي القول بأنه يؤلف تمام حقيقة الانسان. ولو اعتُرف ايضاً بأن الحب، من خصوصيات الانسان، لظهر لنا عدم وجود أي تعارض بين الحب والعقل. لذلك ليس جزافاً القول التالي: «يظهر الحب حينما يسكر العقل».

ففي عالم الحقيقة نوع من الخمر لو احتساه العقل لسكر، وحينما يسكر العقل يظهر الحب. وفي مثل هذه الحالة يختفي الفاصل بين العقل والحب.

البعض يعتقد ان الحلاج ورغم ما كان يستعر في ضميره من حب وعشق إلّا انه لم يكن في غفلة عن حركة الأفكار التي كانت تجري في عصره، بل وكان على اطلاع ايضاً حتى بآثار حكماء اليونان وفلاسفتها. وهذا ما تؤيده بعض الاصطلاحات الفنية والفلسفية الملاحظة في آثاره[1].

---

(١) ماسينيون، مصائب الحلاج، ترجمة ضياء الدين الدهشيري، ص ٨٦.

كلمات الحلاج القصيرة ذات المحتوى الغني تكشف عن انه ليس لم يناصب الأفكار المعنوية العميقة العداء فحسب، بل يولي احتراماً كبيراً للفكر أيضاً.

ومن أفكار الحلاج التي يمكن ملاحظتها مبعثرة في آثار أهل التصوف، الأفكار الثلاثة التالية:

١ ـ اسقاط الاضافات.

٢ ـ عين الجمع.

٣ ـ حسب الواحد افراد الواحد له.

الحلاج يعتقد ان التوحيد الكامل لا يتحقق للانسان إلّا باسقاط الاضافات. وهذا الكلام فيه اشارة الى التوحيد الذاتي. والشطح المعروف المنسوب اليه، يمكن أن يعد من لوازم ونتائج اسقاط الاضافات.

للحلاج شطح معروف يقول «أنا الحق»، ويتحدث البغدادي في كتاب «الفرق» عن هذا الشطح قائلاً بأن الحلاج قال يوماً للجنيد: «أنا الحق»، فاعترض عليه الجنيد وقال: انما انت موجود بالحق فقط، ولا أدري اية خشبة ستصطبغ بدمك![1]

ولاشك في ان شطح الحلاج، مرفوض على أساس موازين الشريعة، وتترتب العقوبة على قائله، غير ان هناك عدداً كبيراً من العرفاء يقول بأن الشطحيات ناشئة من نوع من الجنون، او ان سالك طريق الحق لا يجريها على لسانه إلّا وهو في حالة السكر.

حالة السكر من وجهة نظر هؤلاء العرفاء تقابل حالة الصحو، وأن ارادة العارف مندكة في ارادة الحق تعالى ـ سواء في حالة الصحو او حالة السكر ـ وأنه غائب عن ذاته. وفي ساحة الربوبية لا يبقى اي مكان للغير، ويفنى كل شيء في قيوميته ويندك فيها.

---

(١) نفس المصدر، ص ٧٤.

والقول المأثور التالي «وكمال التوحيد نفي الصفات عنه»[1] يشير الى هذا المعنى ايضاً. ففي هذا المقام يتجلى معنى اسقاط الاضافات.

بتعبير آخر: حينما يرفع سلطان عزة الحق تعالى علم اقتداره وعظمته، يضع العالم رأسه في خندق العدم فينعدم كل ما هو غير الحق.

عظمة الله اللامتناهية تقتضي خروجه عن حيز الادراك، فيكشف عن نفسه في حالتي الصحو والسكر. فقد يشد الله تعالى عبده المؤمن الى الآداب الدينية والفرائض فيشاهده في حالة الصحو. وقد يسكره بنوع من الخمرة التي تبعث على الجنون الالهي، وهي الحالة التي يعبر عنها بحالة السكر.

فالذي لديه معرفة بالاحاطة القيومية للبارئ تعالى ويرى نفسه فانياً في وجوده غير المتناهي، لديه معرفة بحالتي الصحو والسكر، ولا يشعر بالاستغراب للكلمات التي تصدر عن السالك في حالة السكر، وهي الكلمات التي تدعى بالشطحيات.

الشطحيات وضمن كونها غير مطلوبة بحسب مقام الظاهر، لديها معنى عرفاني بحسب مقام الواقع وعلى أساس حالة السالك، ولذلك لا تعد منطبقة مع المعايير العقلية.

الكثير من الآثار العرفانية تنسب كلمة «أنا الحق» لمنصور الحلاج، بل وتُعدّ هذه الكلمة فيها من أشهر الشطحيات الصوفية.

وهناك نقاشات طويلة وآراء متباينة عديدة بشأن هذه الكلمة. ولكن الأمر الذي لاريب فيه هو: لو غض النظر عن الرمز او السر الكامن في هذه الكلمة وتم التركيز على معناها الظاهري، فلا يظهر اي اختلاف بينها وبين الكلمة التي أطلقها فرعون حينما قال «أنا ربكم الأعلى». غير ان الذين لا يتوقفون عند ظواهر الكلمات وينفذون الى أعماقها ويبحثون عن رموزها وأسرارها، يعلمون أن

---

(١) الكافي، ج ١، ص ١٤٠.

الفاصل بين كلمة الحلاج وكلمة فرعون بمقدار الفاصل بين التوحيد والشرك.

فرعون كان غارقاً في مرحلة نفسانيته ولذلك انطلق للاعلان عن نفسه رباً على أساس نوع من الغرور والجهل المنبثق عن انحطاط في الفكر. اما الحلاج فكان قد اجتاز مرحلة الذات والنفس بفعل حبه لله وهيامه فيه، ولذلك لم يكن يشاهد في هذه المرحلة سوى الحق تعالى.

صحيح انه قد استخدم في عباراته كلمه «أنا» إلّا انها اشارة الى انية الحق تعالى لأنه قد تخلى عن أنانيته نهائياً. اي ان كلمته في الحقيقة، كلمة الله تعالى، لكنها جارية على لسانه.

عدد كبير من المحققين يرى ان كلمة «الله» مجرد لفظ ظاهر يطلق على البارئ تعالى. وقد أطلق تعالى هذه الكلمة على نفسه أحياناً، كما عبر عن نفسه بكلمة «هو» في احيان اخرى. ما يمكن ان يستحق الالتفات هو ان هناك من يؤكد على استخدام الاسم الظاهر ـ أي الله ـ ويرجحه على ضمير «هو». بينما هناك فريق آخر يرى ان استخدام ضمير «هو» أبلغ من استخدام كلمة «الله».

ولسنا في مجال البحث عن اي من هاتين الكلمتين أبلغ، ونكتفي بالتنويه الى الأمر التالي وهو ان دلالة الضمائر على معانيها ليست اقل من دلالة الأسماء الظاهرة، ولذلك نلاحظ ان لدى بعض العرفاء والمتصوفة انساً شديداً بالذكر المقدس «يا هو»، وطالما يرددونه في خلواتهم. بل يرون ان دلالة الضمير «هو» أعظم من دلالة اسم «الله» الظاهر وأشد تأثيراً.

ويشير بعض أرباب المعرفة الى أمر يستحق الاهتمام وهو قولهم: صحيح ان كلمة «هو» تدل على القرب من الله تعالى اكثر من كلمة «الله»، ولكن بما انها ضمير غائب، فالضمير الغائب يدل على نوع من الفاصل والغيبة.

هؤلاء الأشخاص يعتقدون انه ومن اجل ازالة هذا الفاصل والغيبة، من الأفضل استخدام كلمة «أنت» بدلاً من كلمة «هو»، حيث أن القرب الملاحظ في ضمير المخاطب لا يتحقق في ضمير الغائب.

غير ان كلام هؤلاء الأشخاص لا يحل المشكلة أيضاً. صحيح ان ضمير المخاطب يوحي بقرب أكثر من ضمير الغائب، ومع ذلك يكمن في هذا الضمير ـ مثل «أنت» ـ فاصل يفصل بين المتكلم والمخاطب، ومثل هذا الفاصل لا ينسجم مع التوحيد المحض المطلق. وهذا ما دفع بعض العرفاء الى صرف النظر عن ضمير المخاطب «أنت»، واستخدام ضمير المتكلم «أنا» بدلاً من ذلك.

وقد سلك الحلاج عين هذا الطريق فاستخدم حين الاشارة الى الله تعالى ضمير المتكلم، بدلاً من ضمير الغائب وضمير المخاطب والاسم الظاهر، فقال: «أنا الحق».

طبعاً اولئك الذين حبسوا أنفسهم بين قضبان القواعد اللغوية والذين لا ينظرون الى عالم المعاني إلّا من نافذة الألفاظ والمفردات، ليس بمقدورهم التعرف على معنى كلام الحلاج، ولا يسمحون بالانطلاق الى اسلوب التأويل على هذا الصعيد فقط.

اما اولئك الذين افلحوا في الانتصار على انفسهم واجتياز أنانياتهم، فلا يفكرون إلّا بانيّة الحق تعالى. ومن لا يبصر سوى انيته تعالى، لا تبدو غريباً على سمعه كلمة الحلاج تلك.

والحلاج نفسه أكد على هذه المسألة وطالب لهذا الغرض بأسر النفس ونفي الأنانية. فقد ورد ان ابن الحلاج سأل أباه في آخر ليلة من عمره أن ينصحه، فقال له: بني، أسِّر نفسك قبل أن تؤسرك. فقال الابن لابيه: فهل تنصحني بشيء واحد؟ فقال له ابوه: حينما يكون العالَم في العبودية، فاعمل انت عملاً أقل ذرة فيه أفضل في الحسن والجمال والعظمة من عمل العالَمَين. فقال الابن: وما هذا العمل؟ فقال الحلاج: المعرفة[1].

والأمر الذي يستقطب الاهتمام في نصيحة الحلاج لابنه هو انه قد اعتبر ذرة من

(١) مصائب الحلاج، ص ٣٠٧.

المعرفة افضل من العالَمين وما فيهما من الجمال والعظمة، وهو امر يستحق التوقف والتأمل.

ويمكن أن نستشف من مجمل كلمات الحلاج مدى اهتمامه بالمعرفة والتأكيد عليها. ولربما هذا هو السبب الذي دفع ببعض مريدي هذا العارف الكبير وأتباعه لترجيح الفكر على الذكر. ويقول هؤلاء: لا يوجد أي سند يدل على ان الحلاج قد علّم مريديه حين دخول الطريقة ذكراً خاصاً.

ما يؤيد هذا الادعاء هو ان الأذكار والكلمات المنقولة في الكتب عن الحلاج، عارية من كل عبارة ظاهرية وتكرارية، وليست شبيهة بالأذكار التي وصلت من سائر الصوفية.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو: ان الحلاج حينما يتحدث عن المعرفة ويعتبر ذرة من المعرفة افضل من عمل العالَمين، فلا يريد بالمعرفة، تلك المعرفة المحصورة في اطار الألفاظ والمفاهيم او التي لا تخرج عن قالب المقولات المتعارفة.

المعرفة من وجهة نظر هذا العارف الكبير تتحقق عن طريق النظر في الآيات الآفاقية والأنفسية. ولا يخفى على أهل البصيرة من ان النظر في الآيات في الواقع عبارة عن النظر في «ذي الآية». لذلك فالحلاج ينظر الى «ذي الآية» من خلال النظر في الآيات الآفاقية والأنفسية. وعلى أساس هذا النوع من الرؤية وطريقة الفهم، يتحدث عن موضوع «اسقاط الاضافات».

اذن «اسقاط الاضافات»، يُعد من المواقف الفكرية الأساسية عند الحلاج والذي يترتب عليه القول بوحدة الوجود أو وحدة الشهود. ولهذا السبب بالذات يمكن ان يُعد الحلاج من أوائل الذين تحدثوا في العالم الاسلامي عن وحدة الوجود، هذه الفكرة التي ضحى من أجلها بحياته.

وما نلاحظه من توسع في آثار محيي الدين بن العربي وسائر العرفاء، ليس سوى شرح وتفصيل لكلمات الحلاج الموجزة في اللفظ الغنية في المضمون.

ولم يكن سلوك الحلاج منفصلاً عن فكره وكلامه، كما كان يتحدث كما يفكر.

وكان يشاهد الله تعالى متجلياً في كل شيء وكان منشداً الى جماله في كل موضع.

يقول أبو الحسن الحلواني انه شاهد الحلاج حينما أُخرج من السجن لصلبه وكان مقيداً بالأغلال، فسألته: ايها الشيخ اين وجدت هذه الأحوال؟ فأجاب: في جماله. فالحق يجذب كل المشتاقين الى وصاله.

يقول أحدهم حينما جيء بالحلاج لصلبه، أخذ يضحك حتى جرت الدموع من عينيه حينما شاهد خشبة الصلب والمسامير. ثم صلى ركعتين، ودعا بعد ذلك ببعض الأدعية ومنها:

الهنا، أنت الذي تتجلى من كل جانب رغم انك لست في أية جهة مكانية. رباه اسألك ان تتلطف عليّ كي أشكرك على السعادة التي تفضلت بها عليّ حتى أُخفي عن عيون الآخرين كل ما كشفته لي من اضاءات وجهك، وأُحرِّم على نفسي النظر الى الآخرين بالعين التي سمحت لي بالنظر بها الى اشيائك الكامنة. وها هم عبادك تجمعوا حولي كي يقتلوني من اجل حبي لك، وتقربي اليك. اللهم فاعف عنهم. فلو كشفت لهم ما كشفته لي، لما قاموا بما هم يقومون به الآن. ولو حجبت عني ما حجبته عنهم لما ابتليتُ بهذا البلاء. فالحمد لك على ما تفعل وعلى ما تريد.

ثم توقفت شفتاه وأخذ يناجي الله في قلبه. فاقترب منه الجلاد أبو الحارث فصفعه صفعة أدت الى شق جبهته ونزف الدم من انفه.

وأورد القاضي أبو العلاء الواسطي ان الحلاج كان يردد الأبيات التالية حينما كان يتعرض للتعذيب:

طلبتُ المستقر بكل أرضٍ فلم أر لي بأرضٍ مستقرا
وذُقتُ من الزمان وذاق مني وكان مذاقه حلواً ومرّا
أطعتُ مطامعي فاستعبدتني ولو أني قنعتُ لكنتُ حُرّا[1]

(١) نفس المصدر، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

وهكذا نراه يتحدث تحت التعذيب عن العلاقة بين الانسان والعالم ويكشف عن هذه العلاقة والتفاعل فيما بين الاثنين في أحسن صورة.

أن يذوق الانسان من الزمان الحلو والمر، أمر يفهمه الناس ويدركونه، اما أن يذوق الزمان من الانسان الحلو والمر، فهو أمر غريب يستعصي فهمه على معظم الناس. ويبدو ان الحلاج يشير في ذلك الى العلاقة الوثيقة التي تربط بين الانسان والعالم، معبّراً عن اعتقاده بالفكرة التالية: اذا كان الانسان لا يبلغ كماله إلّا من خلال اجتيازه لمختلف صروف الدهر في هذا العالم وذوقه لما فيه من مرارات وحلاوات، فالعالم لا معنى له ايضاً بدون وجود الانسان.

وهناك الكثير من الأفكار والآراء بشأن العلاقة بين الانسان والعالم، وتوصل كبار الفلاسفة الى العديد من النتائج في هذا المجال. ولا نريد ان نخوض غمار السؤال التالي: هل الانسان نتاج العالم ام العالم نتاج فكر الانسان وارادته؟ ولكن من الضروري التأكيد على الأمر التالي وهو: ان ما ذهب اليه الحلاج لا يعد من نمط الأبحاث الفلسفية المتعارفة، لأنه وضمن اشارته للقضايا العقلية والفلسفية، ينظر الى العالم بعين العرفان، فيشاهد الحق تعالى في آيات الآفاق والأنفس.

ولا ريب في ان عدداً كبيراً من الفقهاء والعلماء الذين اشتركوا في تعذيب الحلاج، يعترفون بالأمر التالي وهو ان الله تعالى قد تجلى على جبل الطور الذي هو جماد، وانبرى موسى (ع) كنبي لمشاهدة نور الحق تعالى في شعلة النار، وسمع نغمة التوحيد من باطن احدى الأشجار.

اذن اذا كان بالامكان سماع صوت الله تعالى من باطن الشجرة، فلماذا يُعد زندقة وكفراً انطلاق هذا النداء من لسان انسان غاب عن ذاته وتحرر من قيود التعلقات؟

صحيح ان موسى (ع) سمع نغمة التوحيد من شجرة خاصة غير ان سماع هذه النغمة لا تقتصر على موجود خاص. فلو وُجدت الاذن المستعدة ـ كأذن موسى (ع) ـ لسمعت نغمة التوحيد من كل شجرة.

وحينما يُقال بأن نغمة «أنا الحق» المنبعثة من باطن كل موجود في عالم الوجود، قابلة للسماع من قبل أهل الحق وأصحاب المعرفة، انما يُشار في الواقع للحقيقة التالية وهي ان الوجود الظاهر لله تعالى والذي يقول بلغة الواقع «أنا الحق»، متجل في مظاهر الموجودات ومرائي الممكنات.

لابد ايضاً من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان لكل موجود من موجودات عالم الامكان، محدودية امكانية وماهوية، ولذلك يعكس هذا الموجود مظهر «أنا الحق» بمقدار استيعابه الوجودي. اي مثلما يتجلى الوجود الالهي المطلق غير المتناهي، في مظاهر وتعينات مختلفة، ينعكس «أنا الحق» للبارئ تعالى ـ والذي هو التعبير الواقعي لوجوده ـ في مظاهر الموجودات ومرائي الممكنات.

ويتحتم كذلك التنويه الى الأمر التالي: اذا صدق الوجود الواجب المحض على الحق تعالى فقط، فلن يصدق «أنا الحق» الواقعي إلّا على الحق تعالى فقط. وليس بمقدور الانيات الاخرى ان تكون «أنا» او ذاتاً إلّا اذا كانت مظهراً لذات الله تعالى.

ولذلك ينبغي القول: حينما يفتقد «أنا» الأشخاص مظهرية الذات الالهية، وحينما يطرح هؤلاء هذا الـ «أنا» كعنصر مستقل، يكتسبون حينذاك الجانب الفرعوني، وتُصبح ذواتهم حجاباً غليظاً لا يسمح بنفوذ الصوت الالهي.

يشير الى هذا المعنى الحديث القدسي القائل: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[١]. فحسب هذا الحديث الذي تؤيده الآيات القرآنية أيضاً: لا يعرف أحد نفسه إلّا اذا اعتبر نفسه مظهراً للذات الالهية. ولا شك في ان الظهور الالهي غير قابل للادراك بدون وجود مظهر. ولا يمكن مشاهدة الظهور الالهي وادراكه إلّا عن طريق المظاهر.

العلم الذي هو مظهر للعلم الالهي، يكشف عن الحقيقة، اما العلم الذي لا يُعد

(١) بحار الانوار، ج ٢، الباب ٩.

مظهراً للعلم الالهي فليس لا يكشف عن الحقيقة فحسب، بل ويُعد نوعاً من الحجاب في طريق الحقيقة أيضاً. ولهذا السبب يذهب بعض كبار أهل المعرفة الى اعتبار العلم الحجاب الأكبر. فالعلم حجاب اكبر حينما يُقيَّد بقيد معلومه المحدود[١].

لأبي القاسم الجنيد بن محمد الخراز القواريري الذي كان يشتغل بتدريس علم الفقه بشكل رسمي، نظرية في العلم تختلف اختلافاً أساسياً عن نظريات الآخرين وآرائهم. فهو يعتبر الأرواح افكاراً الهية، والأبدان افعالاً الهية.

هذا العارف وُلد في مدينة «نهاوند» الايرانية وترعرع فيها ثم انتقل الى بغداد، فتعلم الحقائق القرآنية واطلع على افكار المتكلمين، وتبلور لديه نمط من الحكمة العرفانية.

ولا ندّعي بوجود انسجام بين الشطح الحلاجي وأفكار الجنيد، غير أن هذا العارف يدّعي على أية حال بأن العلم الالهي منبع لأفكار الانسان وآرائه. والشطح الحلاجي يكشف عن افق آخر ملتحم مع عالم السكر العرفاني.

ابو القاسم الجنيد وقبل أن يكون من اهل السكر، كان على صلة بعالم الصحو، مقيِّداً نفسه ضمن هذا الاطار بمراعاة الظواهر. والحلاج كان يبحث عن السعادة الحقيقية في رؤية الحق تعالى. وهذه الرؤية تتطلب حباً خالصاً وعشقاً عظيماً. وقد ترجم الحلاج ما كان يطلبه وعبّر عن وفائه لفكرته وحبه الالهي، على خشبة الصلب.

وهناك عارف آخر هو ابو بكر الشبلي، وقد هاجر مما وراء النهر الى بغداد، وكان يفكر هو الآخر بوصال الحق ويرى السعادة في رؤيته. كان يقول: «كنت والحلاج على رأي واحد، غير ان الجنون الوهمي انقذني، وذكاء الحلاج أوصله

(١) مصائب الحلاج، ص ٥٤.

الى خشبة الصلب. لقد كشف عن رأيه بينما كتمته أنا»[١].

الشبلي يعتقد ان فكرة وصال الحق تعالى تكشف عن نشوة التفكير. لكنه حينما يتحدث عن هذه النشوة او السكر لا يريد تفسير كلامه على نحو معقول ومنطقي. فالنشوة الفكرية هي ذات ما يدعى بالعشق.

اذن فالعشق هو التفكير المنتشي بخمرة شوق وصال الحق. فاذا كان السكر والصحو يمثلان حالتين من حالات الانسان، فلابد من القول بأن الفكر الانساني لا يخرج بدوره عن احدى هاتين الحالتين.

ومن كلمات الشبلي المثارة على أساس السكر العرفاني والمنسجمة مع شطح الحلاج الى حد ما كلمته التالية: «هل هناك أحد غيري في هذا العالم والعالم الآخر حينما أتكلم وأسمع كلامي؟»[٢].

ولا ريب في ان كلمة الشبلي هذه تُعد كفراً على أساس المقاييس الظاهرية، ولا يستحق قائلها عقوبة اقل من العقوبة المترتبة على كلمة الحلاج. إلّا انه أظهر الجنون ناجياً من الموت المؤكد بالاسلوب البهلولي.

في كلمة الشبلي فكرة جديرة بالدقة والتأمل. فانه فضلاً عن تأكيده على موضوع الكلام والأهمية الكبيرة التي أولاها له، لم يغفل عن الدور الأساسي الذي يلعبه السمع أيضاً.

السمع والدور العظيم الذي تلعبه الأذن، من الامور التي قلّما حظيت بالاهتمام، في حين ان السمع اذا لم يكن اهم من الكلام فانه ليس أقل أهمية منه على الاطلاق.

فالله تعالى قد وصف نفسه في القرآن الكريم بالسميع والبصير، وقدّم صفة السميع على صفة البصير في جميع الآيات القرآنية، الأمر الذي يشير الى تفوق

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٨.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٩.

السمع على البصر من حيث الأهمية. لذلك يلعب السمع دوراً مهماً في بلورة شخصية الانسان. ولهذا السبب يعتقد بعض العرفاء ان طريق السمع هو الطريق الأفضل لوصول الانسان الى عالم المعنى.

ولا تقتصر هذه المفاضلة على دائرة السمع والبصر، بل تمتد الى دائرة السمع والكلام أيضاً، حيث لا تقل أهمية السمع عن أهمية الكلام قط، لأن الكلام لا يحقق أية نتيجة اذا لم توجد اذن تسمعه، بل ان المتكلم لا ينبعث في نفسه اي باعث للكلام اذا كان يعلم ان احداً لا يسمعه.

اذن يمكن القول بأن السمع يمثل العلة الغائية للكلام. وكلنا يعلم بطبيعة الحال ان العلة متقدمة على المعلول دائماً.

وينبغي الأخذ بنظر الاعتبار أيضاً ان العلة الغائية ذات موقع خاص، وتختلف عن سائر العلل، لأنها ورغم كونها متقدمة في عالم الفكر إلّا انها متأخرة في عالم العمل والخارج. ولذلك يعتقد أهل الفكر بأن ما هو أول في مقام الفكر سيكون آخراً في مقام العمل.

وهكذا يمكن أن نقول بأن السمع ورغم تحققه من حيث الزمان بعد الكلام، إلّا ان دوره يتقدم على الكلام بحسب الفكر ونظراً لكونه الغاية من الكلام.

ورغم هذا كله نجد الاهتمام قليلاً بموضوع السمع ودور الاذن، وانما ينصب الحديث في الغالب على أهمية الكلام وتأثيره. ويمكن ان نلاحظ الحديث عن اهمية الكلام ودوره في الكتب المقدسة والآيات السماوية. كما يمكن ملاحظة تأكيد اهل المعرفة على الكلام ووصفه بالجوهر الذي لم يُخلق شيء أفضل منه، لأن الكلام ظهور العقل، والعقل أشرف الامور.

يرى البعض بأن ما هو نازل من عالم الغيب عن طريق الأنبياء، هو الكلام الالهي. وبواسطة هذا الكلام تتحقق السعادة الأبدية للانسان.

ولبعض العرفاء جملة من الأبيات الشعرية التي تؤكد على ان الكلام يلعب دورين: الأول انه يمثل أساس وجود جميع الأشياء، والثاني انه يكشف عن وجود

الانسان لأن رجال الحكمة يعرفون الانسان بالحيوان الناطق، ويجعلون النطق او الكلام الفصل المقوم للانسان والجزء الأخير لذاته، بحيث لا يمكن التحدث عن أية ماهية له بدون وجود النطق في جوهر ذاته.

ولا ريب في وقوع معظم الحكماء والمتألهين تحت تأثير الكتب المقدسة، واستيحائهم لأهمية الكلام وعظمة النطق من هذه الصحف السماوية. فالكتب السماوية المقدسة تصف عيسى المسيح (ع) بأنه «كلمة الله»، وتطلق على موسى (ع) صفة «كليم الله». ولذلك نلاحظ بعض العرفاء من الشعراء يصفون في شعرهم المسيح بالنفس، وموسى بالكلام[١].

ولا يخفى على أهل البصيرة بأن الكلام يتحقق حينما يصطدم النَّفَس بمختلف مخارج ومقاطع الفم بدءاً بالحلق وانتهاء بالشفتين.

ولا شك في ان حقيقة الكلام تنشأ من نفس المصدر الذي ينشأ منه العقل والأفكار. وعليه فحقيقة الكلمة تمثل صورة العقل. والعقل هو الجوهر الذي لا يستوعبه فضاء الزمن. لذلك لا معنى للكلام عن الوقت او الزمن الذي ظهر فيه العقل او الكلمة التي تمثل صورة العقل. وضمن هذا السياق يتجلى معنى الجملة المعروفة التالية الواردة في الكتاب المقدس: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان لدى الله، والكلمة هو الله»[٢].

ما قيل الى الآن يكشف عن ان معظم الحكماء والمتألهين قد استوحوا مواقفهم ازاء الكلام وآراءهم في النطق من الكتب السماوية المقدسة، ولذلك اعتبروه طليعة الأمور وأشرف الأشياء وأعظمها.

والأمر الذي لابد من الالتفات اليه بهذا الشأن هو ان القرآن الكريم وضمن تحدثه عن اهمية الكلام، أولى في الوقت نفسه أهمية خاصة للسمع. وتلعب كلمة

---

(١) شير علي خان اللودي، تذكرة مرآة الخيال، ص ٣.

(٢) انجيل يوحنا، الاصحاح ١، الآية ١.

«كن» في القرآن الكريم الدور الأول بحيث انها هي التي أضفت الوجود على كل ما هو موجود في العالم. وهذا ما يمكن ملاحظته في الآية الكريمة التالية:

﴿انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾[1]. وهكذا تشير هذه الآية بشكل واضح الى ان كلمة «كن» هي بداية الامور، ومنشأ الوجودات، والصوت الأول الذي يرن في آذان موجودات عالم الامكان.

ويعبِّر الحكماء المسلمون عن كلمة «كن» التي تتحدث عنها الآية السابقة بـ «كن الوجودية»، مقسمين ضمن هذا الاطار أمر الله الى قسمين: تكويني، وتشريعي. والحقيقة هي ان أمر الله تعالى ليس سوى أمر واحد، وتقسيمه الى تكويني وتشريعي يعتمد على متعلق الأمر. اي اذا كان متعلق امر الله تكوينياً سُمي ذلك الأمر بالتكويني، واذا كان متعلق امر الله تشريعياً سمي ذلك الأمر بالتشريعي.

اذن فأمر الله تعالى الذي هو كلمة «الحق»، أمر واحد، وتُعد هذه الكلمة أساس وجود العالم. واذا كانت كلمة الحق أساس الوجود، لابد من الاعتراف بعدم وجود شيء قبلها في عالم الامكان. ومعنى هذا ان الكلمة هي أشرف الأمور وأعظمها.

سبق ان ذكرنا بأن «الاستماع» ذو أهمية كبيرة في القرآن الكريم ولا يقل دوره عن دور الكلام قط. والآيات التي تتحدث عن الدور المهم الذي يلعبه السمع كثيرة جداً لا مجال لاستعراضها هنا.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: اذا كان السمع ذا أهمية كبرى بحسب الآيات القرآنية، واذا كانت أهميته لا تقل عن أهمية الكلام، فمن هم الذين خاطبتهم كلمة «كن» التي هي أول الكلام، وكلام الله الأول؟ وما هي طبيعة الأذن التي سمعت تلك الكلمة واستوعبتها؟ فلم يكن قبل كلمة «كن» موجود قط، وعند عدم وجود أي موجود، من الطبيعي ان لا توجد أذن لتسمع تلك الكلمة ايضاً،

---

(١) يس، ٨٢.

اذن فما معنى انطلاق تلك الكلمة؟

هناك اجابات كثيرة على هذا النمط من التساؤل، ولسنا في معرض استعراض مثل هذه الاجابات، ولكن الذي يستشف من مواقف العرفاء بهذا الشأن هو أن الأعيان الثابتة هي المخاطب الاول الذي خاطبه الله تعالى بالكلمة الاولى.

العين الثابتة لكل أمر من الامور تمثل الصورة العلمية لذلك الامر في مرتبة علم الله تعالى. وبما ان علم الله تعالى جزء من صفاته الذاتية، لذلك تُعد الأعيان الثابتة ـ المخاطبة بالخطاب الالهي ـ من شؤون علمه الأزلي. والعلم الالهي الأزلي لا ينفك عن الذات الالهية المقدسة.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من جميع هذه المقدمات هي ان الكلام الأول، كان لديه مخاطَبه الخاص. لذلك يُعد سامع الكلام الأول، اول سامع للكلام ايضاً. ومعنى هذا ان الكلام الأزلي يرن في اذن المخاطَب الأزلي، والكلام الحادث يرن في اذن المخاطَب الحادث.

عدم الالتفات الى هذه الفكرة ادى الى حدوث صراع ومجابهة بين متكلمي المذهبين المعتزلي والأشعري. فهذان الفريقان في حرب جدلية مستمرة منذ القدم والى يومنا هذا حول قدم كلام الله او حدوثه، غافلين عن ان المتكلم القديم بحاجة الى سامع او مخاطَب قديم، والمتكلم الحادث لا ينسجم إلّا مع السامع او المخاطب الحادث.

القدم والحدوث، ظاهرتان من ظواهر حقيقة واحدة مجردة عن كل قيد وتعيّن ماهوي. وفي مثل هذه الحال يمكن تفسير كلام العارف المعروف الشبلي والذي قلنا انه بمستوى كلام الحلاج. فقد قال الشبلي وكما ذكرنا: «هل هناك أحد غيري في هذا العالم حينما اتكلم وأسمع كلامي؟».

من الواضح ان هذا الكلام، من الشطحيات التي لا تقل في رمزيتها وغموضها عن شطح الحلاج السابق. ولا يصدق كلام الشبلي هذا سوى على الله تعالى فقط، وليس بمقدور أي كائن آخر ان يتميز بهذه الميزة، لأن الله تعالى هو الوحيد الذي

يتحدث في الأزل ويسمع كلامه ايضاً، ولا وجود لأي موجود آخر في هذا المقام.

اذن بما ان الـ «أنا» الحقيقي أو الانيّة الواقعية لا تصدق إلّا على الله تعالى فقط، فلا يصدق الكلام والسمع في خلوة الأزل وبدون تحقق اي وجود آخر، سوى على الذات الالهية المقدسة فقط.

وبما أن ظهوره تعالى غير قابل للادراك بدون مظهر، فسيظهر كل ما هو متصل به تعالى في مرآة المظاهر. ولذلك فالتفاوت بين كلام الحلاج وكلام الشبلي هو ان الاول يشير الى الانية الحقيقية، والثاني يشير الى المخاطبة الحاصلة في خلوة الأزل.

على اية حال ان ما جرى على لسان الحلاج والشبلي في حالة السكر العرفاني، يُعد شطحاً. وهذا النمط من الشطحيات قابل للتفسير على أساس القول بوحدة الوجود.

والأمر الجدير بالاهتمام هو أن الشبلي ورغم قوله للشطح، إلّا انه يعتبر شطحيات الحلاج متناقضة مع الاحتياط والتحفظ. وقد قيل ان الشبلي اقترب من الخشبة التي رُفع عليها الحلاج لصلبه، فتلا الآية التالية ﴿أولم ننهك عن العالمين﴾[1]، ثم التفت الى الحلاج وقال: ما هو التصوف؟ فأجابه الحلاج: أقل مراتبه ما أنت تراه الآن. فقال الشبلي: وما هي أعلى مراتبه؟ فأجاب الحلاج: ليس باستطاعتك بلوغها. فالتصوف في الغيب الالهي، وأنا أراه وأنت لا تراه[2].

واجابة الحلاج تكشف عن اختلاف الحلاج والشبلي من حيث الدرجة العرفانية. وما كان الحلاج قد بلغه لم يكن بوسع الشبلي ان يفهمه.

طبعاً الشبلي كان يعترف صراحة بالمذهب الذي كان عليه الحلاج حتى انا نجد بعض كلماته قريبة في مدلولها من كلمات الحلاج.

---

(١) الحجر، ٧٠.

(٢) مصائب الحلاج، ص ٢٧.

تطرقنا في مطلع هذا المقال الى ثلاث من كلمات الحلاج المهمة من بين كلماته الكثيرة المبعثرة هنا وهناك. وتحدثنا حتى الآن عن «اسقاط الاضافات». اما كلمته الثانية فهي «عين الجمع»[١].

وهذه الكلمة تعني كما يُفهم من تفسير لها من قبل الحلاج نفسه ان الانسان ينظر في بعض الحالات العرفانية الى افق لا يرى فيه سوى الحق تبارك وتعالى وآثاره. وعالم الملكوت هو بالشكل الذي يظهر فيه كل موجود مرآةً للموجودات الأخرى. ويمكن مشاهدة في كل شيء أشياء اخرى.

بتعبير آخر: ان عالم الملكوت وما فوقه عبارة عن عالم الحضور الذي يُشاهَد فيه كل شيء. فالخفاء والبُعد من لوازم عالمنا هذا فقط. وحينما يتحقق البعد والتفرقة ليس بالامكان التحدث عن الحضور المطلق.

لهذا السبب بالذات ما يُدعى في هذا العالم بالحضور، هو حضور مشوب بالغيب والخفاء لأن اجزاء هذا العالم غائب بعضها عن البعض الآخر، ولغتها هي لغة التفرقة والانفصال. ويوجد انفصال بين جميع الأجزاء وكل العالم بمقدار الانفصال بين الأجزاء نفسها. والجسم هو الشيء الذي لديه أبعاد ثلاثة؛ وحينما يتحقق البعد، يتحقق الانفصال أيضاً.

اذن فالحديث عن الحضور والوحدة في هذا العالم، أمر لا يخلو من اشكال، ويواكب نوعاً من التسامح والمجاز.

اما عالم الملكوت ـ فانه وخلافاً لهذا العالم ـ يُعد عالم الحضور أيضاً ولا يتحقق فيه اي نوع من الانفصال. ويتمتع فيه الانسان بجانب ملكوتي وبمقدوره الاتصال بعالم الملكوت والاتحاد به على رغم انه يعيش في هذا العالم الجسماني.

فمن يتمتع بالبصيرة ينفتح على عالم الملكوت ويشاهد حقائق الوجود. ويشاهد في كل شأن من شؤون عالم الملكوت، الشؤون الاخرى ايضاً. اي ان أي

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٦٩.

شيء في عالم الحضور لا يخفى على اهل هذا العالم لأن الخفاء من لوازم التفرقة والانفصال، في حين لا توجد التفرقة او الانفصال في عالم الحضور.

لابد من التنويه ايضاً الى ان عالم الحضور يتميز بنوع من الوحدة، ومن ينطلق اليه، يحصل على نوع من الوحدة ايضاً. والحصول على هذه الوحدة هو الذي يجعل جميع المؤمنين وأهل المعرفة بمنزلة النفس الواحدة.

والتفاوت الوحيد بين أهل المعرفة هو التفاوت من حيث الشدة والضعف والاختلاف في النقص والكمال. ويُعد هذا التفاوت او الاختلاف من نمط الاختلاف التشكيكي في المراتب، وهو ما لا يتنافى مع الوحدة الجامعة. ولا يوجد هذا النوع من الاتحاد ـ بالطبع ـ بين من ليسوا هم من أهل المعرفة.

ويتحدث جلال الدين الرومي في بعض شعره عن الاتحاد ويصفه بأنه من خصوصيات عقل الانسان ونفسه مشيراً في ذلك الى العقل الواقع في مقام الشهود.

والحقيقة هي ان الوصول الى العقل الشهودي بحاجة الى نوع من الرياضة الفكرية والتأمل الباطني. والقادر على بلوغ هذه المرحلة، بمستطاعه بلوغ المشاهدة العقلانية.

وهناك اعتقاد بأن هذا الطريق يبدأ بالرؤية البصرية والمشاهدة العينية، لأن الرؤية الظاهرية تُعدّ نفس الانسان للانطلاق الى عالم المثال والملكوت، بل والى ما وراء هذه المرحلة ايضاً، الى الاتحاد مع العقل في مقام المشاهدة.

جاء في احدى الآيات القرآنية: ﴿فاذكروني أذكركم﴾[١]، ومعنى هذه الآية هو ان الله تعالى يذكر الانسان بمستوى ذكر الانسان لله تعالى. وقد يقول قائل: كيف يمكن للانسان ان يذكر الله تعالى، بينما لا يقع تعالى ضمن حيّز ادراك الانسان؟

وقيل في الاجابة ان الانسان بمقدوره الالتفات الى ظهور الحق تعالى في صورة المظاهر والتجليات. والالتفات الى هذه المظاهر والتجليات هو عين ما يمكن ان

---

(١) البقرة، ١٥٢.

يُدعى بذكر الله.

ولا شك في ان تجليات البارئ تعالى مختلفة وعديدة، ومظاهر ظهوره متفاوتة من حيث الشدة والضعف. واولئك المستأنسون بعالم الحس والمحسوسات ليس بمقدورهم الانطلاق الى العوالم المعنوية والملكوتية إلّا بواسطة الذكر القلبي وعن طريق الفكر الذي يُعد من عالم الغيب والملكوت.

ومما يجدر ذكره هو ان الانسان يألف بشكل تدريجي عادة كل ما يلتفت اليه ويهتم به حتى يتحقق له الاستئناس به ومن ثم الاتحاد في نهاية المطاف. والذي يتحقق له الاستئناس بمظاهر البارئ تعالى، لا يرى شيئاً عدا مظاهره تعالى. وفي هذه المرحلة يتحرر الانسان من انانيته ويتحقق له مقام الفناء.

أي حينما يتخلص الانسان من أنانية شجرة وجوده المرة، يحل معنى كلمة «هو» بدلاً من معنى كلمة «أنا»، ثم تحل كلمة «أنا» بدلاً من «هو»، وفي هذا المقام بمقدور السالك أن يقول: اذا قلتُ أنا فمرادي أنت.

بتعبير آخر: ما لم يُطعِّم الانسان برعم أنانيته وذاته المر على الشجرة الملكوتية الحلوة، سيبقى ما يعطيه ذلك البرعم من ثمر مراً غير مستساغ. ولكن حينما يُطَعم هذا البرعم المر على شجرة المعنوية الحلوة، تتحول كل تلك المرارة الى حلاوة، وثمار الشقاء الى ثمار السعادة.

اولئك الذين ينطلقون الى ملكوت العالم، ستنطبع كلماتهم بطابع الملكوت أيضاً، ويتخلصون من قيود الجمود على الظواهر. وسيصبح من ميزاتهم: العبور من الكثرة الى الوحدة، والغوص في بحر الوحدانية.

وهكذا نستطيع ان ندرك بأن منصوراً الحلاج حين يتحدث عن «عين الجمع»، يشير الى مرحلة من مراحل السلوك التي يمكن التعبير عنها بالغرق في بحر الوحدانية. ومعنى هذا ان الله تعالى هو الذي يكتب، اما يد الانسان فليست سوى آلة تكشف عن الكلمات المكتوبة.

وحديث «التقرب بالنوافل» المعروف يشير الى هذا المعنى ايضاً حيث ورد فيه:

ان العبد ليتقرب اليّ بالنوافل حتى أُصبح اذنه التي يسمع بها وعينه التي يبصر بها.

كما تشير الى هذه الفكرة ايضاً الآية القرآنية الكريمة ﴿وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى﴾[١]، في هذه الآية يرى الله تعالى نفسه الرامي فقط وان لم ينف نسبة الرمي الى غيره.

مما سبق يتضح ان الحلاج حينما يتحدث عن «عين الجمع» يشير الى ذات المعنى الذي يمكن ان يستشف من كلامه الآخر، اي «اسقاط الاضافات». فهذا العارف الكبير يشير في كلا الكلمتين الى نوع من الوحدة التي يمكن ان ندعوها بوحدة الوجود أو وحدة الشهود.

وبعد استعراضنا للكلمتين السابقتين، لابد ان نستعرض الكلمة الثالثة وهي «حسب الواحد افراد الواحد له». ويتضح معنى هذه الكلمة اذا ادركنا معنى الكلمتين السابقتين اي «اسقاط الاضافات» و«عين الجمع».

ورغم هذا هناك اختلاف كبير بين العلماء والمفكرين حول هذه العبارة، ولا يقتصر هذا الاختلاف على المعنى فحسب، بل ويمتد الى الفاظها ايضاً. في هذه العبارة ترددت كلمة «الواحد» مرتين، مرة في بدايتها واخرى في نهايتها، غير ان بعضهم أورد كلمة «الواجد» بدلاً من كلمة «الواحد» الاولى، بينما أحل آخرون كلمة «الواجد» محل كلمة «الواحد» الثانية. ويبدو ان هذا الاختلاف في القراءة وكذلك الاختلاف في التفسير ناجم عن عدم المعرفة الكافية بمذهب الحلاج وبنائه الفكري.

المفكر الفرنسي المعروف «لويس ماسينيون»[٢] ورغم انه أمضى فترة طويلة من عمره في دراسة أفكار الحلاج وأحواله، لم يفهم هذه الكلمة التي أطلقها.

الحلاج يشير في كلمته القصيرة هذه ذات المغزى الكبير الى التوحيد الذاتي

---

(١) الأنفال، ١٧.

(٢) Massignon Louis.

معتقداً بأن ادراك هذا التوحيد يفوق قابلية الناس ومستواهم، اذ يفنىٰ فيه كل شيء، ويتجرد صفاء مقام الأحدية عن كل كثرة وتعدد. وبذلك لا يبق أي مجال للغير كي يُتاح له التحدث بهذا الشأن.

فحينما يقول هذا العارف الكبير «حسب الواحد افراد الواحد له»، يريد ان الواحد الحقيقي متفرد في واحديته، وليس بحاجة الى الغير قط، اذ لا يمكن تصور موضع للغير في الواحد الحقيقي قط.

اذن فالذي ينبري لاثبات وحدانية الحق تعالى، ينطلق في الوهلة الاولى لاثبات فعله ورسمه كبيان للتوحيد. وهذا هو ذات ما يمكن تسميته باثبات الغير. ولا ريب في ان أي اثبات للغير لا ينسجم مع التوحيد الذاتي للخالق. لأن التوحيد الحقيقي لا معنى له إلّا بفناء غير الخالق تعالى.

بتعبير آخر: الموحِّد الحقيقي هو الله تعالى فقط، وليس بمقدور أحد غيره ان يكون موحداً حقيقياً لأن الوحدة الحقة الحقيقية خاصة به تعالى. اما وصف غيره بالتوحيد فهو وصف مستعار لا غير.

وهكذا يمكن القول بأن عبارة الحلاج الثالثة تشير ـ على غرار العبارتين السابقتين ـ الى وحدة الوجود أو الشهود. والقول بوحدة حقيقة الوجود، من بين الآراء الرئيسة التي يستند اليها هذا العارف العاشق الجريء. وينبع شطح الحلاج السابق «أنا الحق» من هذه الفكرة بالذات. ولديه ايمان عميق بهذه الفكرة الى درجة بحيث انه تسلق عود المشنقة بشوق ودون تردد او تنازل عن رأيه قط.

حظيت فكرة وحدة الوجود بعد الحلاج باهتمام بعض كبار العرفاء وعملوا على انضاجها وتفصيلها. فالعارف المعروف محيي الدين بن العربي، يُعد أحد المعتقدين بوحدة حقيقة الوجود، وقد لعب دوراً في نشر هذه الفكرة وصقلها. ولو قال أحد بأن كتاب «الفتوحات الملكية» ـ هذا الكتاب القيّم الكبير ـ ليس سوى شرح وتفسير لكلمة الحلاج القصيرة تلك، لما قال جزافاً.

وأشار الشيخ عبد الرزاق الكاشاني (ت ٧٣٥ هـ) في معظم آثاره العرفانية الى

فكرة وحدة الوجود وتحدث عنها. وقد انبرى للتحاور مع عارف عصره الشهير علاء الدولة السمناني حول هذا الموضوع، رافضاً ضمن هذا السياق جميع الاشكالات التي أثارها في هذا المضمار.

وطبقاً لما ورد في كتاب «نفحات الأنس»، جرت سلسلة من المكاتبات بين الشيخ عبد الرزاق الكاشاني والشيخ علاء الدولة السمناني حول فكرة «وحدة الوجود». وقد اتخذ السمناني موقفاً معارضاً لهذه الفكرة خلال تلك الكتابات وخاطب الشيخ في احداها قائلاً: لو قال لك أحد بأن فضلتك هي عين وجودك، فلن تسامحه ابداً. اذن فكيف يسمح الشخص العاقل لنفسه ان يقول بأن الله عين الموجودات؟ فهذا كلام مرفوض حتى من قبل الدهريين واليونانيين؛ وأهل الاسلام أولى من غيرهم برفضه.

ورد الشيخ الكاشاني على هذا الكلام قائلاً: ان القول بحقيقة الوجود يمثل مقتضى التحقيق. واحاطة حقيقة الوجود بسائر الامور كاحاطة الشمس بشعاعها[١].

ولا ريب في ان شعاع الشمس، هو عين الشمس، ومرتبة من مراتبها. كذلك الامر بالنسبة للوجود، فحقيقته واحدة، والوجودات المختلفة، مراتب مختلفة لهذه الحقيقة.

ويؤكد الشيخ الكاشاني على أخذ الأنبياء والأولياء ومشايخ العرفان بهذه الحقيقة، وتنم كلماتهم عن هذه الفكرة، فضلاً عن دلالة ظاهر الآيات والروايات عليها.

لابد من الالتفات الى ان عبد الرزاق الكاشاني وعارفاً آخر معاصراً ومواطناً له هو الشيخ عز الدين الكاشاني صاحب كتاب «مصباح الهداية»، يُعدّان من مريدي الشيخ نور الدين عبد الصمد النطنزي، الذي كان بدوره من مريدي عبد

---

(١) مقدمة كتاب شرح منازل السائرين، ص ٤.

الرحمن بن علي بن بزغش الشيرازي. وتتصل سلسلة علي بن بزغش الشيرازي بالشيخ شهاب الدين السهروردي ومن ثم بأويس القرني، ثم بالامام علي بن ابي طالب (ع).

وما تجدر الاشارة اليه هو ان اجابة الشيخ الكاشاني على الاشكال الذي أثاره الشيخ علاء الدولة السمناني، يقوم على اساس نوع من التشكيك في الوجود. اي انه تحدث عن الوحدة التشكيكية في الوجود، بينما يستند الكثير من العرفاء الى الوحدة الشخصية للوجود.

ولا نريد ان نناقش السؤال التالي: هل وحدة الوجود، وحدة شخصية ام تشكيكية؟ ولكن لابد من الاشارة الى ان الشيخ عبد الرزاق الكاشاني قد دافع عن نظرية وحدة الوجود وهبّ لمجابهة الرافضين لهذه النظرية.

ورغم انسجام اجابة الشيخ عبد الرزاق الكاشاني مع فكرة الوحدة التشكيكية للوجود، إلّا ان لديه كلاماً آخر يدل على الوحدة الشخصية للوجود. فقد ذكر في كتاب «شرح منازل السائرين»: سبق ان سألني أحدهم عن توحيد الصوفية فأجبته عن سؤاله بالأبيات التالية:

ما وحّد الواحد من واحد ـ اذ كل من وحّده جاحدُ

توحيد من ينطق عن نعته ـ عارية أبطلها الواحدُ

توحيده اياه توحيده ـ ونعتُ من ينعته لاحدُ

وهكذا تنسجم هذه الأبيات مع الوحدة الشخصية، لأن الوحدة الحقيقية للوجود واسعة الى درجة بحيث لا تدع مجالاً للغير. ومن يسع للحديث عن الوحدانية الحقيقية، انما يسع لانكارها في الواقع. فالوحدة الحقيقية هي الوحدة الحقيقية، والحديث عن هذه الوحدة يستلزم ان تُحمل الوحدة عليها، وحمل الوحدة على الوحدة الحقيقية بمنزلة نفي الوحدة الحقيقية.

١٩

فتوى قتل الحلاج تكشف عن الاختلاف بين أهل الظاهر وأهل الباطن

من يقرأ تاريخ الثقافة الاسلامية يطّلع على ظهور الكثير من التيارات الفكرية والحركات الثقافية في القرنين الهجريين الثالث والرابع.

والسؤال الذي يثير نفسه هو: لماذا ظهرت معظم التيارات والحركات الفكرية والثقافية في هذين القرنين؟

والحقيقة ان الاجابة على هذا السؤال ليست بهذه البساطة وانما هي بحاجة الى دراسة موسعة واستقراء عميق للتاريخ. ما يهمنا ان نشير اليه هو حدث قتل الحلاج في الرابع والعشرين من ذي القعدة عام ٣٠٩ هـ وهو الحدث المتصل بالأحداث التي شهدها هذان القرنان.

القضايا المثارة في هذين القرنين ذات محتوى عميق واتجاه جاد في معظم الأحيان بحيث قلما تُلاحظ الكلمات المبتذلة او السطحية. وحتى لو وُجِدت مثل هذه الكلمات، ما كانت تحظى باهتمام يُذكر.

ويصدق هذا الكلام على سائر الفروع العلمية وكـل مـا له صـلة بـالعرفان والتصوف. صحيح ان العرفان ناشئ من القرآن الكريم والروايـات والأحـاديث الاسلامية، غير ان ما كان معروفاً باسم العرفان والتصوف في صدر الاسلام غالباً ما كان ذا منحىً زهدي ونزعة نحو الانزواء والاعتزال.

ومع ظهور التحولات الفكرية والتطورات الاجتماعية، تغيرت صورة التصوف ايضاً. وكان أهل العرفان والتصوف يتحدثون في البداية عن الزهد ويركزون على هذا النمط من العبادة وينظمون حياتهم على أساسه. وبعد هذه المرحلة ظـهر في ميدان التصوف والعرفان متصوفة وعرفاء أخذوا يتحدثون عن الحب والعشـق، فاتحين بوجه أهل الشوق والهائمين نافذة على عالم الوجد والحال والجذبات.

ولم يكن عدد المتحدثين عن الحب والعشق قليلاً، غير ان كلمات فتى فارس الملتهبة ـ اي الحسين بن منصور الحلاج[1] ـ كان لها وقع آخر. فقد غيّرت كلماته العميقة ذات الايقاع الشطحي قلوب الآخرين وحرّكت أفكارهم.

هذا العارف الكبير حطّم ذاته ونال مقام الورع، وذاب في حب الحق والحقيقة. لذلك كانت كلماته الضاجّة بالحب والهـيام مكـتظة بـالرموز والأسرار، ومحـفزة لأصحاب الأفكار والقلوب على التأمل والبحث والاستقراء.

ولربما يعود تأثير أفكاره على المفكرين وأصحاب النظر لأنه مـفكر عـميق التفكير ولأنه كان يتحدث انطلاقاً من اسس فكرية راسخة. فكلماته الشـطحية ناشئة من ايمانه العميق بوحدة الوجود او وحدة الشهـود. ولا شك في ان وحدة الوجود تمثل أهم القضايا التي يمكن ان يتعامل معها الموحِّد. فكيف بمقدور أحد الايمان بلا تناهي وجود الحق تعالى، ثم يتحدث في الوقت نفسه عن كثرة الوجود وتعدده؟

الوجود غير المتناهي للبارئ تعالى لا يدع مجالاً للغير قط، ولذلك لا ينسجم

---

(١) وُلد الحلاج في قرية البيضاء بشيراز التابعة لمقاطعة فارس الايرانية.

الاعتقاد بوجود خارج دائرة وجود الله اللامتناهي مع الاعتقاد بلا نهاية وجوده تعالى.

نظرية وحدة الوجود نظرية معقولة ومنسجمة مع الموازين والمعايير العقلية. لذلك حينما يتحدث ابن سينا عن برهان الصدّيقين، انما يعبِّر في الواقع عن اعترافه بوحدة الوجود. فهذا الفيلسوف الكبير يتحدث بصراحة في نهاية النمط الرابع من كتاب «الاشارات والتنبيهات» عن هذا الموضوع ويقول بأننا ومن اجل اثبات وجود الحق تعالى ووحدته لسنا بحاجة سوى الى التأمل في الوجود نفسه، لأن الوجود من حيث هو وجود شاهد على نفسه. وبما انه شاهد على نفسه فلابد أن يكون شاهداً على غيره ايضاً[1].

وأشار القرآن الكريم الى هذا الموضوع أيضاً حينما قال:

﴿أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد﴾[2].

وهكذا تكشف هذه الآية عن ان الله تعالى شاهد على كل شيء وعلى جميع الامور. لذلك تُطلق كلمة «الصدّيقين» على اولئك الذين يعتبرون وجود الله تعالى دليلاً وبرهاناً على سائر الامور، لا اولئك الذين يعرفون وجوده تعالى عن طريق الموجودات الامكانية. فالموجود الامكاني ليس برهاناً على وجود الله، لأنه تعالى أزلي وقديم، بينما الموجود الامكاني حادث. وليس بمستطاع الحادث ان يبرهن على القديم.

ويبدي أحد كبار رجال المعرفة اندهاشه من طبيعة تفكير البعض ويقول: يرى كثير من الناس ان الله خفي والعالم ظاهر، في حين يرى أهل المعرفة عكس هذا تماماً، لأن الله ظاهر في كل مكان وزمان. اما ما هو خاف دائماً فهو العالم.

وأُثير برهان الصدّيقين بعد ابن سينا ايضاً، وقد استعرضه كل حكيم بطريقته

---

(١) الاشارات والتنبيهات، طبعة حيدري، النمط ٤، ص ٦٦.

(٢) فصلت، ٥٣.

الخاصة. لذلك لابد من التأكيد ضمن هذا السياق على الأمر التـالي وهـو: مـن المتعذر التحدث عن برهان الصدّيقين بدون وجـود نـوع مـن الايمـان بـوحدة الوجود. ومن هنا يمكن التوصل الى النتيجة التالية وهي: ان المتحدثين عن هذا البرهان لابد وأن يكون لديهم اعتقاد بوحدة الوجود.

ولا ندّعي هنا بأن ما ذهب اليه الحسين بن منصور الحلاج في كلماته الرمزية، هو عين ما عكسه كبار الحكماء المسلمين في آثارهم، لأن اسلوب بيان وتعبير هذا العارف يختلف عن ذلك الشيء الذي صبّه الحكماء في قالب المـقولات المـنطقية والأشكال البرهانية. ورغم هذا لابد من الاعتراف بأن محتوى كلماته ـ وبـغضّ النظر عن ظاهرها الشطحي غير المعقول ـ لا يبدو غـير مـنسجم مـع المـعايير العقلية.

الشطحيات التي لا يبدو ظاهرها منسجماً مع الرأي العام، غالباً ما تُسمع من أفواه أصحاب الحب الالهي الذين تدفعهم تقواهم وورعهم نحو الانصراف عـن مظاهر الحياة السطحية المبتذلة.

ويُعد الحلاج من أهل الحب والغرام، فكان يطلق بعض الكلمات الشطحية في حالة السكر والهيجان. وعلى رغم استغراقه في بحـر العشـق وتـرنمه بـالأناشيد العشقية، لم يكن ليبتعد عن موازين الحكمة، ولم يضمر العداء للـعقل الشهـودي والأزلي.

والعقل الأزلي عبارة عن شُعلة من الأنوار الالهية التي كان يدعوها الحكـيم الاشراقي شهاب الدين السهـروردي بـالخميرة الأزليـة. ويـعتقد هـذا الحكـيم الاشراقي بأن الخميرة الأزلية كانت موجودة لدى قدماء الحكماء، ثم انتقلت عن طريقهم الى الأجيال اللاحقة. وهذا ما يمكن ملاحظته في عبارته التالية:

«وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة فخميرة الفيثاغوريين وقعت الى أخي اخميم ومنه نزلت الى سيّار تستر وشيعته. وأمـا خمـيرة الخـسروانـيين في السلوك فهي نازلة الى سيّار بسطام، ومن بعده الى فتى بيضاء، ومن بعده الى سيّار

آمل وخرقان»[١].

وهكذا نرى ان السهروردي يعبِّر عن ذي النون المصري بعبارة «اخي اخميم»، وعن منصور الحلاج بعبارة «فتى بيضاء»، مشيراً اليهما من خلال محلي ولادتهما.

والطريف في الأمر انه يصف الحلاج بصفة الفتى، وهي صفة تنسجم تماماً مع شخصيته، لأن الجرأة والاقدام اللذين كان عليهما هذا العارف العاشق، أمر قلّما يلاحظ في غيره. ولذلك يليق به رداء الفتوة ويأتي جميلاً عليه.

اذن فكلمات الحلاج وضمن كونها رمزية غامضة وتحمل طابع الشطح في بعض الأحيان، ذات معان عميقة وتوحي بالحكمة ايضاً. غير ان أهل الظاهر الذين يجمدون على ظواهر الألفاظ والكلمات ليس بمقدورهم النفوذ الى أعماق معاني كلمات هذا العارف. ويبقى باب الانطلاق الى عالم المعاني موصداً بوجه هذا النمط من الناس الى الأبد.

السهروردي الذي يُعد من أهل المعنى ويرفض الجمود على الظواهر، كان ملتفتاً الى هذا الموضوع في آثاره ولذلك يرى بأن الاختلاف فيما بين الملل والنحل معلول للعديد من العوامل التي من اهمها: الاختلاف في التعبير.

ويرى السهروردي ضمن هذا السياق أن بعض أصحاب الحقيقة قد تحدث بالاشارة والتعريض، والبعض الآخر بالاستعارة والرمز. اما اولئك العاجزون عن فهم الاشارات والرموز، فقد استعانوا بظاهر العبارات وزجّوا بأنفسهم في غياهب الضلال.

ويؤكد السهروردي على ان خلود الحقيقة من جهة، وعدم ثبات الامور من جهة اخرى، دفعا بأصحاب الحقيقة للتحدث بالرمزية. اما اولئك الذين وجدوا أنفسهم عاجزين عن تسلق قمة قاف الحقيقة، اختاروا الاسطورة بدلاً من الحقيقة، وهي التجارة المفلسة التي ادت الى نشوب الحروب والصراعات بين الملل

(١) السهروردي، المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى، ص ٥٠٣.

والنحل.

ويقول السهروردي ايضاً ان الناس حينما يبعثون من قبورهم ويحضرون بين يدي الله، فان من بين كل الف منهم، تسعمائة وتسعة وتسعين شخصاً قد قُتلوا بالعبارات وذُبحوا بسيوف الاشارات. فهؤلاء قد غفلوا عن معاني الحقائق وأفسدوا مبانيها(١).

ولا يخفى على أهل البصيرة بأن الحسين بن منصور الحلاج، فضلاً عن تحدثه مثل سائر كبار رجال العرفان بلغة الرمز، إلّا انه كان ينشد الأناشيد العرفانية في بعض الأحيان ويترنم بترانيم الحب في أحيان اخرى، إلّا ان ترانيم حبه مقترنة بالحكمة دائماً، وليست غريبة على العقل الشهودي اطلاقاً.

العشق او الحب لا معنى له اطلاقاً بدون ان يستند الى معرفة ودراية. وحينما يخلو من المعرفة يهبط الى مستوى غريزة حيوانية لا غير. لذلك حينما يتحدث الحلاج عن حب الحقيقة، ويوقع نفسه في لهيبها كالفراشة، يكشف عن الدرجة العظيمة من المعرفة التي بلغها.

العشق لديه الكثير من التجليات والعديد من المظاهر والألوان، ولكن الأمر الذي لاريب فيه هو أن كل مظهر من مظاهره يُقيَّم على أساس درجة المعرفة التي لدى العاشق.

بتعبير آخر: العشق جاذبية قوية جداً تجرّ العاشق نحو المعشوق وتصرفه عن كل شيء عداه. غير ان الاقبال على المعشوق او الحبيب يستلزم نوعاً من الادراك والمعرفة. فالعشق لا يتحقق بدون المعشوق، غير ان الاقبال على المعشوق ومعرفته، أمر من اختصاص العقل.

فاذا كان مجنون ليلى قد اشتهر بحبه في الآفاق، واذا كان فرهاد قد اختطف سباق الرهن في تضحيته في طريق الحب، فحبهما لا يختلف من حيث أصل الحقيقة

---

(١) لمزيد من الاطلاع راجع: شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، تأليف الدكتور الديناني.

وجوهر الذات. والتفاوت الوحيد بين الاثنين ان حبيبة الأول هي «ليلى»، وحبيبة الثاني هي «شيرين». فالتفاوت بين هاتين الحبيبتين، من نمط التفاوت بين فردين من نوع واحد.

ولكن قد يكون الاختلاف بين حبيب وحبيب آخر عميقاً وكبيراً الى درجة بحيث لا تستوعبه حسابات الانسان. ودراسة حياة الحلاج تكشف عن تحدثه دائماً عن حب الوحدة الحقيقية والحقيقة الواحدة. ولكن الأمر المثير للانتباه في فتوى قتل هذا العارف الكبير هو انها صدرت من قبل شخص كان يتحدث هو الآخر عن الحب باستمرار، وألّف أشهر كتبه في موضوع الحب!

أبو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف الاصفهاني (٢٥٥ هـ) ألّف أهم كتبه وهو كتاب «الزهرة»، في الحب، وبحث هذا الموضوع خلال مائة فصل، تحدث في الفصول الخمسين الاولى منها عن مختلف جوانب الحب، أي آدابه وصوره وحالاته. وقد أورد في كل فصل من فصول هذا الكتاب مائة بيت شعري في الحب.

وعلل هذا الفقيه الظاهري تسمية كتابه باسم «الزهرة» بقوله ان الجمال يمثل أساس الحب، وكلمة «الزهرة» تمثل في الثقافة القديمة اسم إلهة الجمال.

ومما يجدر ذكره ان محمد بن داود هذا، هو ابن مؤسس المذهب الظاهري. ويُعد هذا المذهب الذي يُدعى بالمذهب الحنبلي الجديد ايضاً، من اكثر المذاهب الفقهية سطحية. وعليه فالفقيه الظاهري ذو الفكر الجاف، غير قادر على اختراق عالم المحسوسات وما يتصل بالعرف والعادة والامور اليومية.

لهذا السبب بالذات نلاحظ ان ابن داود كان ينظر الى الحب من منظار بشري فقط، ولم يكن ليفقه الحب القدسي، ويعتبر هذا النمط من الحب حباً غير معقول وغير جائز شرعاً.

ما ورد في الفصلين الأول والثاني من الكتاب يكشف عن طبيعة رؤيته لحقيقة الحب. فقد اعتبر الحب نوعاً من الميل الأعمى الذي يوقع العقل في الأسر

والعبودية[١].

طبعاً معظم شعراء العالم العربي وأدبائه ينظرون الى الحب عين هـذه النـظرة ايضاً. ويبدو ان ابن داود قد تأثر بنظرتهم واسلوبهم، واتخـذ فكـرته في الحب وبلورها على هذا الأساس. لذلك لا يعتبر النزعات العالية للروح وانطلاقتها نحو الحقيقة، من آثار الحب. ولذلك تفجرت في نفسه حالة العداء للحلاج الذي كان غارقاً في الحب الالهي، وسبق غيره في ادانة هذا العارف العاشق.

الموقف الذي اتخذه ابن داود كفقيه ظاهري ازاء الحـلاج كـعارف مـن أهـل الباطن والمعنى، يكشف عن الهوة العميقة التي كانت قائمة بين أنصار الجمود على الظواهر، وبين تلك الفئة التي ترى انفتاح باب الدخول الى عالم المـعاني وآفـاق الباطن.

ولابد من الفات النظر الى ان التقابل بين الظاهر والباطن ليس من نمط التضاد او التناقض، لأن الظاهر والباطن مرتبتان متفاوتتان لحقيقة واحدة، ولا وجـود للتضاد او التناقض بين مراتب ودرجات الحقيقة الواحدة. فلكل ظـاهر بـاطن، وبمقدور كل باطن أن يظهر. وعليه فما هو ظاهر ليس خصماً للباطن، كما لا يُعد الأمر الباطني في عداء مع الأمر الظاهري.

ولابد من الفات النظر الى ان نفي التضاد أو التناقض بين الظاهر والباطن لا يعني قط عدم وجود تضاد او تناقض بين أهل الظاهر وأهل الباطن لأن أنصار نظرية الجمود على الظواهر يضربون طوقاً حول أذهانهـم وأبصارهم بحـيث لا يسمحون لأنفسهم بالانطلاق ولو خطوة واحدة وراء هذا الطوق، حاكمين ضمن هذا الاطار بالكفر على اهل الباطن.

ولا يصدق عكس هذه القضية، اي ان اهل الباطن أو أصحاب عالم المعنى لا يشعرون بالعداء حيال اهل الظاهر ولا يدينون أعمالهم وتصرفاتهـم. وقد سُـئل

---

(١) نقلاً عن مصائب الحلاج، الهامش، ص ١٨٦.

الحلاج عن رأيه بابن داود الذي كان في طليعة الذين كفّروه فقال: لا أشعر بالعداء ازاء هذا الفقيه الظاهري لأنه عمل وفق واجبه الشرعي، وأفتى بالحكم عليّ بمنتهى الصلابة والثقة فيما كان يرى انه الحقيقة.

اذن لابد من البحث عن العداء والبغضاء في الدائرة الضيقة التي تفرض نفسها على الأذهان وفي الافق المعتم المضبب الذي يضرب طوقاً حول الأبصار.

والفتوى التي أصدرها ابن داود ضد الحلاج تمثل نموذجاً بارزاً على ما يمكن عدّه الاختلاف والعداء بين الظاهريين والباطنيين. فابن داود ـ وكما تقدم ـ ابن مؤسس المذهب الفقهي الظاهري حيث يقف أتباع هذا المذهب في حضيض الجمود الفكري والسطحية. بينما يقف الحلاج في طليعة العرفاء الذين ينفذون الى أعماق الأشياء ويعيشون حالة الوجد ويحترقون بنار الحب الالهي.

كان ثمة عدد كبير من أرباب التصوف والعرفان يتحدثون بلغة الشطح ويثيرون غضب أهل الشريعة، لكننا لم نعرف على مدى تاريخ التصوف أحداً كالحلاج في قول الشطحيات والجرأة على التحدث بها.

وقد يقال هنا: صحيح أن ادانة الحلاج وتكفيره من قبل ابن داود تمثل نموذجاً بارزاً على الاختلاف والتضاد بين الاثنين. ولكن يوجد على صعيد آخر شبه بين الاثنين لا يمكن نكرانه. فمثلما تحدث الحلاج عن حب الوحدة وعالم الحقيقة، تحدث ابن داود عن الحب وكتب فيه كتاباً ايضاً.

الأمر الجدير بالاهتمام هو ان هذا التشابه بين الاثنين لم يقرّب بين قلبيهما، ولم يدفع بابن داود لتقريب مسلكه من مذهب الحلاج. وفي مثل هذه الحال يطرح السؤال التالي نفسه: اذا كان الاثنان يعترفان بأهمية الحب ودوره في الوجود، فلماذا عجزا عن التقارب؟

ويمكن التحدث بطريقتين في الاجابة على هذا السؤال: الاولى هي ان الحب الذي كان عند الحلاج للحقيقة والذي أفنى وجوده من اجله، يختلف عن ذلك الحب الذي أثاره ابن داود في كتاب «الزهرة». اي ان الحب في مثل هذه الحالة

مشترك لفظي لا يوجد بين مصاديقه المختلفة أي قدر جامع. ويرفض أهل التحقيق هذا الرأي لأنهم لا يرونه خالياً من الاشكال.

والطريقة الثانية هي ان نقول: مثلما كان منصور الحلاج عاشقاً أحرق وجوده في نار العشق، كان ابن داود عاشقاً ايضاً ألّف كتاباً في العشق. ومعنى هذا ان العشق هو العنصر المشترك المعنوي بين الاثنين ويصدق على كليهما بمعنى واحد. اذن فالاختلاف بين العشق او الحب عند الاثنين، انما هو اختلاف في الدرجة والمرتبة لا غير.

اذن اذا تم الاعتراف بالاشتراك المعنوي لمفهوم العشق، فلابد من البحث عن عامل الاختلاف بين الحلاج وابن داود في مكان آخر. والشيء الوحيد الذي يبرر التضاد بين الاثنين هو المعرفة.

معنى العشق او الحب لا يُعرف إلّا عن طريق المعرفة. اي ان الحب لا يوضح معنى الحب، وانما العقل هو الذي يقوم بمهمة تحليل معنى الحب والعشق. فالحلاج قد انطلق الى الوحدة الحقيقية والحقيقة الواحدة على جناح الحب، وهذا ما يمكن أن يعبر عنه بالتمايلات العالية للروح. اما ابن داود فقد انطلق لمشاهدة جمالات عالم المحسوسات من شرفة الحب، وهذا ما يمكن ان يُعد مجرد صفة بشرية. وهذا الاختلاف لا يمكن ان يفسر إلّا من خلال المعرفة.

اذن فالاختلاف بين حب الحلاج وبين ما يدعوه ابن داود بالحب، متصل بنوع المعرفة ودرجاتها. فالحب بلا معرفة، حب أعمى مهما كان قوياً. والحب الذي يفتقد الى المعرفة يتحرك في دهليز الظلام.

كان ابن داود اكثر المتحدثين في عصره عن الحب، وألّف كتاباً فيه، إلّا انه كان ينظر الى الحب كصفة بشرية فقط انطلاقاً من نمط المعرفة الذي كان لديه. ولذلك كان يحصره ضمن اطار الجمالات الظاهرية المحدودة. وهذا هو العامل الجوهري الذي دفعه لرفض كلمات الحلاج العرفانية، ووصف ما يقوله هذا العارف بأنه ليس من نمط الحب.

وفي تلك الفترة بالذات كان هناك فقهاء آخرون لم يتحدثوا عن الحب ولكنهم كانوا مترددين في تكفير الحلاج وأحجموا عن اصدار أي فتوى ضده. فقد تم على سبيل المثال التشاور مع ابن سريج زعيم المذهب الشافعي في ملف الحلاج إلّا انه أبدى معارضته لاصدار فتوى ضده انطلاقاً مما كان لديه من معرفة، لذلك قال في الحلاج: انه رجل ليس باستطاعتي ان اشخص أحواله. لاجرم أني لن اقول فيه كلمة[١].

هذه الكلمة التي أطلقها ابن سريج والمسجلة في ملف الحلاج الكبير، ذات أهمية كبيرة وستبقى لؤلؤةً متألّقة في تاريخ الفقه الاسلامي. وتنبئ هذه الكلمة عن درجة المعرفة التي كان عليها هذا الفقيه، على العكس من ابن داود الذي دُعي هو الآخر للتشاور في موضوع الحلاج إلّا انه بادر الى اصدار فتواه ضده تأثراً بالمذهب الظاهري الذي كان ينتمي اليه. وكانت فتواه كما يلي: اذا كان حقاً ما أوحاه الله تعالى لنبيه صلوات الله وسلامه عليه، واذا كان حقاً ما جاء به الينا هذا النبي، ففي مثل هذه الحالة يُعد ما يقوله الحلاج خلافاً للحقيقة، ويجب قتله[٢].

وهكذا نرى استعجال ابن داود باصدار هذه الفتوى في حق الحلاج، وكيف انها صدرت عنه بدون تأمل او تروٍّ، فضلاً عن افتقادها للدليل الموجه المعقول.

ومما ينبغي ذكره بهذا الشأن هو ان ابن داود قد توفي عام ٢٩٧ هـ دون ان تمهله المنية لرؤية صلب الحلاج. والفترة التي أمضاها الحلاج بين صدور فتوى قتله واليوم الذي نُفِّذ فيه هذا الحكم، يمكن ان نعتبرها فترة استجواب ومحاكمة وتعذيب.

وقد يقول قائل: لماذا لم ينفذ حكم الاعدام بحق الحلاج بعد الفتوى التي صدرت ضده مباشرة؟ ولماذا نُفِّذ فيه هذا الحكم بعد اثنتي عشرة سنة؟

---

(١) نفس المصدر، ص ١٧٩.

(٢) نفس المصدر.

ولربما يُقال في الاجابة ان من أسباب تأخر تنفيذ الحكم كل تلك الفترة الطويلة هو هشاشة ذلك الحكم وافتقاده للدليل، لأن الحلاج كان شديد الالتزام بالأحكام الاسلامية وكان يشارك في الطقوس الاسلامية ويحضر في المساجد. هذا فضلاً عن ان كلماته كانت قابلة للتأويل ولم تكن تدل على الكفر بشكل صريح.

قيل ان الأشعري كان يفتخر حينما أشرف على المهات انه لم يكفّر أحداً. ووجّه ابو حامد الغزالي، وهو فقيه أشعري أيضاً الانتقاد الشديد للذين يتعجلون في تكفير الآخرين. ورغم ذلك نجد ان الغزالي قد تعجل هو الآخر في تكفير فلاسفة مسلمين كبار كابن سينا والفارابي[1]!

على اية حال، يشير موقف الغزالي في هذا المضمار وتأكيده على ضرورة التحفظ ورعاية الاحتياط في تكفير الآخرين، الى ان التكفير ليس بالأمر الهين او البسيط. وهذا ما لمسناه بشكل واضح في موقف ابن سريج الذي رفض ان يفتي بتكفير الحلاج، لا سيما قوله «انه رجل ليس باستطاعتي ان اشخص أحواله. لاجرم أني لن اقول فيه كلمة».

ومن خلال كلمة «أحواله»، أشار الى النمط الفكري الذي كان عليه الحلاج مؤكداً على ان السلوك الخارجي لهذا العارف لابد وان يكون ناشئاً من أحواله الباطنية ونمطه الفكري. وبما ان احوال الحلاج الباطنية وأفكاره عميقة جداً ومعقدة، فليس بالامكان الاستناد الى ظاهر الألفاظ والكلمات، والافتاء بقتله على هذا الأساس.

وتُعد كلمة ابن سريج هذه رسالة مهمة وأساسية لكل اولئك المتربعين على دكاك القضاء والتحكيم. ورغم ان ظاهر الألفاظ، حجة، وينبغي ان يكون معياراً في شؤون الحياة، غير ان هناك تفاوتاً بين كلام الفيلسوف او العارف وبين كلام

---

(١) لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع راجع: الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزالي، تعريب عبد الرحمن العلوي، اصدار دار الهادي.

الجاهل.

ولو كان الغزالي قد التفت الى كلام ابن سريج ووضعه نصب عينيه لما كان قد بادر الى تكفير شخصيات اسلامية مهمة كالفارابي وابن سينا.

والتاريخ على اية حال، هو هذه الوقائع والأحداث التي وقعت وسُجِّل بعضها على الصفحات. ونحن لا نريد ان نتحدث عن قضايا التاريخ وحوادثه في صورة قضايا شرطية، لأن مثل هذا الاسلوب سيرسم صوراً اخرى للتاريخ نحن في غنى عنها هاهنا. ولكن قد يُعد تشريط القضايا جزءاً من الوقائع والأحداث التاريخية، وحينذاك سيكون لهذه القضايا مكانة خاصة. وينبري عالم التاريخ لدراسة الوقائع والحوادث وأسبابها.

وهناك اتفاق على ان الوقائع والحوادث التي يصنعها التاريخ، انما هي من آثار الأفكار البشرية. ولذلك يمكن القول بأن التاريخ في الواقع ليس سوى تاريخ الأفكار التي تتجلى على شكل وقائع وحوادث.

ومن هنا ندرك ان ادانة الحسين بن منصور الحلاج، وصدور فتوى قتله من قبل ابن داود، واعدامه، عبارة عن حدث تاريخي مهم يكشف عن حدوث اصطدام بين نمطين فكريين. فقد وقف الفكر الظاهري التعددي لابن داود بوجه الفكر الباطني الوحدوي للحلاج. فرغم ان الاثنين كانا يتحدثان عن الحب، إلّا ان البون كان شاسعاً بينهما من حيث الفكر.

فالحلاج كان غارقاً في معنى وحدة الحق تعالى بحيث كان يرى كل شيء الحق تعالى. فكان يرى المعنى في الحق، ويعتقد ان الانسان حتى حينما يشك، فمعنى هذا الشك من الحق أيضاً ويدل عليه[١].

فحينما يرى الحلاج أن معنى الشك، من الله، يتحتم عليه ان ينسب معنى الانكار اليه أيضاً. وعليه فالتوحيد الذي يتحدث عنه هذا العارف العاشق وضحى بنفسه

(١) مصائب الحلاج، ص ١٤٤.

في طريقه، يتسم بالعمق والسعة بحيث لا يخرج أي شيء عن دائرته.

ولاريب في ان الحلاج قد استمد فكرته هذه من القرآن الكريم، اذ ورد في العديد من الآيات القرآنية ان الهدى والضلال من الله، وان الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء، وانه تعالى محيط بكل شيء، ولا يخرج أي شيء عن احاطته.

اذن هيمنة وحدانية الحق تبارك وتعالى وسيطرته واحاطته، كانت بالنسبة للحلاج مبدأ لا يمكن تجاهله قط.

ولاريب في الأمر التالي وهو ان كلام الانسان على اساس الاستغراق في بحر الوحدانية، يختلف عن كلام ذلك الغارق في مستنقع الكثرة والقابع في أغلال الامور الظاهرية. فكلام اهل الوحدة قابل للتأويل، وينمّ في معظم الأحيان عن رمز وسر. ولا تخفى على أهل البصيرة هذه الحقيقة، بل وينبغي عليهم البحث عن رموز وأسرار هذا الكلام، وان ينطلقوا من ظواهره الى أعماق باطنه.

كلمات الحلاج كانت نابعة من أعماق ضميره، وهي تدفع المخاطب المستعد، للانطلاق من عالم المحدود الظاهري الى عالم الوجود الذي لا نهاية له.

والحلاج لم يكن ساحراً ولم يمتهن الشعوذة، ولم يبحث عن شهرة، ويعارض اي تظاهر أو رياء. وكلمات الحلاج من نمط الآهات المشبعة بالألم بسبب مفارقة المبدأ، ولذلك كانت تتجلى على شكل ألم عرفاني حارق طمعاً في الوصال والعودة الى المبدأ.

وقد يقول قائل: الاسلام ليس دين الرمز والسر، والقرآن المجيد نزل على أساس الموازين الظاهرية، ولم يتحدث عن الرمزية.

وفي الاجابة على هذا التساؤل من الضروري القول: صحيح ان ظاهر ألفاظ وكلمات القرآن، حجة على الناس، ولكن يمكن الادعاء من جانب آخر انه لا يوجد كتاب في العالم ذو رموز وأسرار كالقرآن، ولا يوجد كتاب نظير القرآن يدعو الناس الى اعماق الوجود والحقيقة.

ففي القرآن قصص حافلة بالرموز، كالقصة التي تستعرض اللقاء الذي حصل

بين موسى (ع) والخضر (ع) وما رافقها من رموز خفيت حتى على موسى (ع)[١].

الخضر عبد صالح لم نعرف والديه ولا طبيعة ولادته، ولا زمان ومكان وجوده في هذا العالم.

الخضر شخصية تجتاز البراري والبحار وتجوب الشرق والغرب بسرعة خاطفة. وتمارس العديد من الأعمال الخارقة التي من بينها تلك الأعمال التي استعرضها القرآن الكريم وعجز عن فهم أسرارها حتى النبي موسى (ع).

كلمة الخضر التي تدل على اللون الأخضر تعبير عن الحركة والنشاط والخلود. والخلود كما نعلم من أمارات الروح الورعة المجردة.

وليست قصة الخضر وموسى، هي الوحيدة التي تكمن فيها الأسرار والرموز، بل ان النقطة الواقعة تحت حرف الباء في «بسم الله» ذات رموز وأسرار لا يفقهها أحد عدا الأنبياء والأولياء الصالحين الصادقين.

الرمزية، أمر لا يختص بكلمات الله تعالى التدوينية المكتوبة، وانما يمكن ملاحظته في الكلمات التكوينية ايضاً، فوجود الانسان عبارة عن كلمة الله، وفي هذه الكلمة. ما لا يحصى من الأسرار والرموز. والأسرار الكامنة في وجود الانسان خافية حتى على ملائكة الله المقربين. وانطلاقاً من جهلهم بهذه الرموز قالوا حينما اراد الله خلق الانسان:

﴿...أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفكُ الدماءَ ونحن نسبحُ بحمدك ونقدِّسُ لك﴾.

فأجابهم الله تعالى:

﴿...انّي أعلم ما لا تعلمون﴾[٢].

وهكذا نلاحظ كيف تعكس هذه الآية رمزية خلق الانسان، وتكمن هذه الرمزية في كون وجود الانسان يمثل المظهر الكامل لله، لأنه تعالى خلق الانسان

(١) الكهف، ٦٤.

(٢) البقرة، ٣٠.

على صورته.

ويمكن القول بطريقة اخرى: يمثل وجود الانسان المظهر الأتم الكامل لوجود الحق ويعكس جميع صفاته تعالى. ولا يوجد في الكون أي موجود آخر بمقدوره ان يكون مظهراً لجميع صفات الله. وهذه الفكرة تعد قضية أساسية مهمة ينبغي الالتفات اليها.

بتعبير آخر: لابد من ايضاح الأمر التالي وهو: هل الانسان يمثل حقاً المظهر الكامل لله تعالى ام ان الله هو نفسه مظهر نفسه، ولا توجد بينه وبين الانسان اية سنخية ومناسبة؟

فلو قال أحد بأن الانسان هو المظهر الكامل لله، فلن يـواجـه أي مأزق في تفسير كلام الحلاج، لأن الذين يأخذون بهذه الفكرة يعلمون أيضاً بأن التـجلي غير منفصل عن المتجلي، وأن المتجلي يظهر دائماً فيما يتجلى فيه.

أرباب المعرفة يعتقدون ان الانسان يمثل مظهر التجلي الالهي الكامل، غير ان هناك من يعارض هذه الفكرة بشدة معتقدين عدم وجود اية سنخية او تماثل بين البارئ تعالى والانسان، ومؤكدين على وجود تباين بين الاثنين.

القول بالتباين بين الخالق والمخلوق، من لوازم الاعتقاد بالكثرة. والذي ينظر الى الوجود من هذا المنظار ليس بمقدوره الوصول الى وحدة حقيقية. وكان ابن داود ـ هذا الفقيه الظاهري ـ احد الناظرين من هذا المنظار، ولذلك لم يكن يلتقي مع النظرة التي كان يلقيها الحلاج على الوجود والكون.

والتعارض في النظرة بين الحلاج وابن داود هو الذي ادى الى كتابة ذلك المصير المأساوي للحلاج وصلبه. اي ان مقتل هذا العارف العاشق يمثل نموذجاً بارزاً لهذا النوع من التعارض في الرؤى في تاريخ الثقافة الاسلامية.

كان فقهاء المذهب الظاهري ـ وكما تقدم ـ سباقين في الافتاء بقتل الحلاج، إلّا ان تنفيذ قتله قد تأخّر حتى عام ٣٠٩ هـ حينما أصدر ابـوعمر المـالكي حـكماً خاصاً بقتله. وقد اتفق معظم فقهاء المالكية على صواب هذا الحكم.

وأيد عدد كبير من فقهاء المذهب الشيعي هذا الحكم. وعبر علماء الاخبارية عن اعتقادهم بصدور توقيع في ادانه الحلاج، ولزوم صلبه على أساس هذا التوقيع.

ونعرف بين علماء المذهب الشيعي من يشيد بالحلاج ويعتبر قتله خطأ كبيراً، ومن هؤلاء: نصير الدين الطوسي، والميرداماد، وصدر المتألهين الشيرازي، والفيض الكاشاني، والقاضي نور الله الشوشتري. وانبرى نصير الدين الطوسي في كتاب له يحمل عنوان «أوصاف الأشراف» لامتداح الحلاج، واصفاً قوله «أنا الحق» بأنه قول صائب اذا ما فسر تفسيراً صحيحاً.

وقد يقول البعض: ان أشخاصاً كنصير الدين الطوسي والفيض الكاشاني كانوا على معرفة بآثار أهل العرفان، وهذه المعرفة هي التي وفرت لهم الفرصة لفهم عمق كلام الحلاج وبالتالي عدم ادانته او الاشادة به.

ويضاف الى كلام هؤلاء ايضاً ان معرفة القضايا العرفانية ليست لا تحول دون فهم الانسان وادراكه، وانما ترفع من مستوى وعيه وعقله وتساعده على ادراك الحقيقة. مضافاً الى هذا، لابد من الالتفات الى الأمر التالي أيضاً وهو انه يوجد بين الشخصيات الشيعية المشيدة بالحلاج شخصية غير عرفانية ايضاً وهو القاضي نور الله الشوشتري، قاضي الامامية في الهند الذي لم يكن على تماس مع العرفاء والمتصوفة.

ويقول لويس ماسينيون في كتاب «مصائب الحلاج» ان القاضي نور الله الشوشتري قد امتدح الحلاج لأنه كان متهماً بتهمة الزندقة، وقد قتل بهذه التهمة فيما بعد. والحقيقة هي ان هذه التهمة ليست هي السبب في ذلك الامتداح لأنه كان يشيد بالحلاج قبل ان توجه اليه تلك التهمة.

الذي لديه معرفة بالسجايا الروحية والأخلاقية للقاضي نور الله الشوشتري يستطيع ان يجد سبباً آخر وراء امتداحه للحلاج وهو اعتقاده ان الحلاج كان على المذهب الشيعي سيما وأنه ـ اي الشوشتري ـ كان يسعى ما امكنه ذلك لضمّ الكثير

من الشخصيات التاريخية المهمة الى صفوف هذا المذهب.

وكان الحلاج قد تحدث ببعض الكلمات التي تشم منها الرائحة الشيعية والتي استند اليها الشوشتري وغيره في نسب الحلاج الى المذهب الشيعي ومنها قوله التالي: قسماً بالخلقة، قسماً بالظل الواسع، قسماً بالشاهد الأعظم، قسماً بنور الواحد، لم يخلق الله أحداً يحبه قبل محمد (ص) وذريته. فهؤلاء جميعاً خلقوا للجنة[1].

وهذه العبارة تكشف بشكل واضح عن مدى الحب الذي يكنه الحلاج لآل بيت الرسول (ص)، وهو ما فهمه البعض على انه دليل على تشيع الحلاج.

وهناك ادلة اخرى يستدل بها القائلون بتشيع الحلاج ومنها زيارته لمدينة قم المقدسة. وتعد مدينة قم ـ الواقعة في ايران ـ احدى المدن الشيعية المهمة التي يقطنها الموالون لأهل البيت النبوي. وقد زار الحلاج هذه المدينة وخاطب أهلها قائلاً بأن الوقت قد حان، ولن يكون هناك امام غير الامام الثاني عشر. واستعان بالآية القرآنية التالية ﴿ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً﴾[2]، في حديثه عن الأئمة الاثني عشر الذين يقودون الأمة.

وقد يقال هنا: اذا كان سفر الحلاج لمدينة قم الشيعية وكلامه فيها، دليلاً على انتمائه للمذهب الشيعي، فهناك العديد من الوقائع التاريخية التي تبرهن على خلاف ذلك. ومنها الموقف المعارض للحلاج الذي اتخذه أبو سهل اسماعيل بن علي النوبختي.

ابوسهل اسماعيل بن علي النوبختي كان يعيش في أيام الغيبة الصغرى للامام الشيعي الثاني عشر، ويعد من أشهر متكلمي الامامية.

وكان مقرباً من ديوان الخلافة العباسية، ولديه الكثير من المصنفات في دعم المذهب الشيعي والرد على مؤلفات مخالفي هذا المذهب ومناوئيه.

---

(١) نفس المصدر، ص ٨٧.

(٢) التوبة، ٣٦.

ما وصل الينا عن حياته الادارية عبارة عن أحداث شهدتها حياته في الأشهر الستة الاخيرة من عمره البالغ ٧٤ عاماً. ويمكن ان نفهم من هذه الوقائع انه كان لديه منصب كبير في مؤسسة الخلافة قبل هذا التاريخ ايضاً.

حياة أبي سهل النوبختي كانت متزامنة من جانب مع الجزء الأعظم من فترة الغيبة الصغرى، ومواكبة من جانب آخر للمرحلة التي أخذت ينضج فيها الفكر الامامي بفضل جهاد الطبقة الاولى من متكلمي الامامية وجهود أنصار هذا المذهب وأتباعه. وقد توطد المذهب الامامي على أساس راسخ واصول مدونة واضحة رغم وجود المعارضات السياسية والدينية التي كانت تبديها المذاهب والطوائف الاخرى.

طبعاً واجهت الطائفة الامامية في بداية فترة الغيبة الصغرى نوعاً من الأزمة بسبب ظهور بعض الاختلافات. ولكن حينما تولى أبو سهل النوبختي زعامة هذه الطائفة حقق الكثير من النجاحات والانجازات لهذه الطائفة عن طريق القنوات السياسية وبواسطة علم الكلام والجهود العلمية. ولذلك عده البعض جديراً بحمل لقب «شيخ المتكلمين».

ولابد من الاشارة الى ان أبا سهل النوبختي كان تلميذاً في علم الكلام لأوائل المتكلمين الشيعة، لذلك ما أورده في مؤلفاته، كان مطروحاً قبل ذلك من قبل المتكلمين الذين سبقوه. غير انه جاء بفكرتين جديدتين مهمتين على صعيد البحوث الكلامية:

الفكرة الاولى وهي، فضلاً عن دفاعه عن العقائد التي دونها بعض متكلمي الامامية على ضوء مصادقة أئمتهم عليها، نراه يأخذ واكثر مما مضى باصول الاعتزال في تقرير المسائل الكلامية المطابقة لعقائد الامامية. وقد اتخذ تلامذة ابي سهل هذا الاسلوب أيضاً، حتى أخذت أفكاره تمتد الى مختلف أوساط المذهب الشيعي.

الفكرة الثانية، وتتصل بموضوع الامامة، وتعد من القضايا الأساسية المهمة

أيضاً. فقد كان متكلمو الامامية قبل أبي سهل النوبختي يعتمدون على الأدلة السمعية والنقلية في معظم الأحيان غير ان ابا سهل كان ـ الى جانب أبي عيسى الوراق وابن الراوندي ـ من أوائل الذين تمسكوا بالأدلة العقلية في اثبات وجوب الامامة وصفات الأئمة، رغم انه لم يتجاهل الأدلة النقلية أيضاً.

ولد أبو سهل النوبختي عام ٢٣٧ هـ اي في فترة امامة الامام العاشر وهو ابوالحسن علي بن محمد الهادي (ع). وكان قد بلغ العام الثالث والعشرين من عمره حين وفاة الامام الحادي عشر وهو ابومحمد الحسن بن علي العسكري وذلك في عام ٢٦٠ هـ وبما انه توفي عام ٣١١ عن ٧٤ عاماً، فقد امضى ٥١ عاماً من عمره في مرحلة الغيبة الصغرى. وقد توفي في نيابة النائب الثالث للامام المهدي (ع)، اي الحسين بن روح النوبختي.

وتعد هذه الفترة الطويلة والتي ترأس في نهايتها الطائفة الامامية، من فترات الأزمات، لأن خصوم هذه الطائفة الفكريين والسياسيين قد ركزوا كل جهودهم لالحاق الأذى بأتباع المذهب الشيعي بشتى السبل والوسائل.

أبوسهل النوبختي وضمن انه أمضى جل عمره في دراسة علم الكلام واسلوب الاحتجاج والمناظرة، كان يتميز بالذكاء والفطنة ايضاً. كما كان من رواة الشعر، وروى بعض أخبار أبي نواس. وكان على علاقة حميمة مع الكثير من شعراء وأدباء عصره، وأخذ عنه جماعة من الشعراء والادباء.

كانت لديه محاورات كثيرة مع المتكلم المعروف أبي علي الجبائي ومع الحكيم وعالم الرياضيات الشهير ثابت بن قرة، معظمها مسجل في كتب الرجال والتاريخ[١].

وعلى ضوء ما تقدم يتضح ان أباسهل النوبختي ذو شخصية اجتماعية مرموقة نافذة. كما يتضح ان اختلاف الآخرين معه قد يجر لهم كثيراً من العواقب الوخيمة.

---

(١) لمزيد من الاطلاع، راجع: آل النوبختي، تأليف عباس اقبال الآشتياني.

والرجوع الى الآثار التاريخية يكشف عن انه ناظر الحلاج مرتين وأدانه في كلتيهما. لذلك من العوامل الأساسية التي لعبت دوراً في اضفاء الغموض على شخصية الحلاج، هو الموقف المعارض الذي اتخذه أبوسهل النوبختي ازاءه.

وهكذا نلاحظ مرة اخرى حالة المجابهة بين أهل الظاهر وأهل الباطل. فأبوسهل النوبختي ورغم تمتعه بالكمالات العلمية والفضائل الأدبية، إلّا انه لم يخرج عن اطار كونه متكلماً. والذي نعرفه هو ان اسلوب تفكير المتكلم يختلف عما يمكن أن ندعوه بالسلوك والشهود العرفانيين.

الذي لديه اطلاع بمعايير علم الكلام يعلم جيداً ان المتكلم ينطلق في حديثه على اساس المعايير الخطابية والجدلية معتمداً على المشهورات والمسلمات في معظم الأحيان. بينما لا تقع المشهورات والمسلمات ضمن مقدمات برهان الحكيم ولا تقع ضمن الافق الذي ينظر اليه العارف.

لابد من التنويه الى ان أباسهل النوبختي، فضلاً عن كونه متكلماً، كان على معرفة بالمبادئ والمعايير السياسية، ويساهم مساهمة فاعلة في أحداث عصره وتحولاته السياسية.

كان النوبختي على صله بالوزير أبي محمد حامد بن العباس ـ وكان رجلاً لئيماً وسفيهاً وحاقداً ـ ولذلك عمل كاتباً في وزارته، ونهج اسلوب مداراة هذا الوزير. وكان ابن العباس عدواً لدوداً للحلاج، وفي زمان وزارته تم صلبه بعد صدور فتاوى العلماء ومصادقة المقتدر العباسي. وقد تعرض قبل ذلك للتعذيب على مدى أشهر طويلة.

ولاشك في ان اسلوب الرفق والمداراة الذي اتخذه ابوسهل النوبختي مع الوزير حامد بن العباس الذي كان يتعامل مع الشيعة بقسوة وعنف، ذو جانب سياسي متوخياً من خلال ذلك تحقيق بعض المصالح لأفراد الطائفة الشيعية.

اذن على ضوء ما تقدم يتعزز احتمال ان يكون اعتقال الحلاج وقتله على يد

الوزير حامد بن العباس، جرى بموافقة ابي سهل النوبختي ورضاه[١].

ومما ينبغي التنويه اليه هو ان اباسهل النوبختي حينما عارض الحلاج لم يعارضه من موقع الفقيه ولم يكن هو الذي أصدر فتوى في قتله، وانما كان يتحدث من موقع المتكلم ويعتقد بعدم وجود انسجام بين رأي الحلاج في الامامة وبين المعتقدات الشيعية في هذا المضمار.

الذين لديهم معرفة بتاريخ حياة الحلاج وأحواله يدركون ان هذا العارف العاشق كان يعتقد بوجود اثني عشر اماماً وأفضلية الرسول (ص) وأهل بيته على سائر الناس. ورغم ذلك ينسب اليه ايضاً قوله ان الامام الثاني عشر قد مات وعدم ظهور امام آخر من بعده، وقرب يوم القيامة. ولا شك في ان هذا الكلام لا ينسجم مع العقائد الشيعية.

ولسنا في معرض استعراض او مناقشة مناظرات ابي سهل النوبختي مع الحلاج او ما هو منسوب الى هذا المتكلم العارف، ولكن لابد من اثارة السؤال التالي: هل كان ما يتحدث به أبوسهل النوبختي عن الامام الثاني عشر ـ الامام المهدي ـ هو عين ما يؤمن به جميع الشيعة؟

طبقاً لما اورده ابن النديم في «الفهرست» يبدو ان الاجابة على هذا السؤال هي «لا»، لأن النوبختي كان يؤمن ـ حسب ابن النديم ـ بالامام الثاني عشر لكنه يقول بأنه توفي اثناء الغيبة وناب عنه ابنه في اثناء الغيبة. وسيستمر انتقال الامامة من الأب الى الابن في مرحلة الغيبة حتى تتعلق مشيئة الله باظهار الامام الغائب[٢].

وقد يقول قائل بأنه لا يمكن الوثوق بما جاء في «الفهرست» بشأن ابي سهل. وفي الرد على هذا الكلام نقول اذا كان احتمال عدم صحة المعلومات التي قدمها ابن النديم في «الفهرست» بشأن ابي سهل النوبختي، قائماً، فلماذا لا يقوم مثل هذا الاحتمال ايضاً بشأن المعلومات التي تنسبها بعض المصنفات للحلاج؟

---

(١) راجع نفس المصدر السابق.

(٢) ابن النديم، الفهرست، ص ١٧٦، نقلاً عن كتاب آل النوبختي، ص ١١١.

مثلما لأبي سهل النوبختي خصوم واصدقاء، ومثلما هناك صحيح وسقيم في الأقوال المنسوبة اليه، فللحلاج الكثير من الخصوم ايضاً ويمكن ان يكون كثير مما نسب اليه لا يمت الى الحقيقة بصلة.

ويبدو ان الوجه الغالب على المعارضة التي أبداها الآخرون للحلاج هو ذات ما يمكن ان يدعى بالتعارض بين أهل الظاهر وأهل الباطن.

وسبق ان ذكرنا بأن اهل الظاهر هم اولئك الذين يجمدون على المعاني الظاهرية للألفاظ والكلمات، ولم يبذلوا أدنى محاولة او سعي للتوغل في أعماق الكلمات وادراك حقيقة ما تدل عليه. وليس هناك تفاوت كبير بين ان يكون هذا الظاهري فقيهاً او متكلماً، اذ بامكان اي منهما ان يناصب العرفاء العداء ويتهمهم بالانحراف والخروج عن طريق الصواب استناداً الى الموازين الظاهرية واعتماداً على المشهورات والمسلمات.

فاذا كان ابن داود كفقيه ظاهري قد حكم على الحلاج بالموت، فقد لعب ابوسهل النوبختي كمتكلم دوراً كبيراً في قتله ايضاً. وقد مر على هذا الحدث الدامي ما يربو على الف عام، إلّا ان هناك الكثير من الأصوات التي تعالت خلال هذه الفترة بعضها يدين الحلاج وبعضها يشيد به، بحيث لو جمعت جميع تلك الآراء التي قيلت فيه مؤيدة ومعارضة، لكانت الحصيلة العديد من المجلدات.

ان القاء نظرة اجمالية على ما قيل في الحلاج الى يومنا هذا، يكشف عن ان معظم منتقديه هم من اهل الظاهر الذين يفكرون في الامور تفكيراً سطحياً. لكننا نجد بين الذين يشيدون به شخصيات ذات مقام معنوي رفيع وأفكار متعالية سامية، ومنهم ابونصر موسى الجيلاني، وجلال الدين الرومي، والشيخ محمود الشبستري.

الشيخ محمود الشبستري لديه أبيات شعرية عبر فيها عن اعتقاده بأن قول الحلاج «أنا الحق»، من لوازم الاعتقاد بوحدة الوجود، وهي فكرة جوهرية وأساسية في علم العرفان.

وقد وقع الشبستري تحت تأثير ابن العربي في القول بوحدة الوجود، غير ان الحلاج قد كشف النقاب عن وجه هذه الفكرة قبل ابن العربي بسنين متمادية.

وانتبه الى هذه الحقيقة العارف الشهير عبدالرحمن الجامي المنتمي الى الطريقة النقشبندية، ووصفه بأنه قد بشّر بابن العربي. واهتم أبوالحسن الخرقاني الذي يعد النواة الاولىٰ للطريقة النقشبندية بكلمات الحلاج وعكسها في كلماته.

وله كلمة شهيرة يقول فيها «الله وقتي». ولاشك في ان هذه الكلمة تختلف عن كلمة الحلاج «انا الحق». ويصف اهل الظاهر كلمات الخرقاني بالشطح. ومعنى هذا الكلام ان هذا العارف قد وضع قدمه في طريق كان الحلاج قد وضع قدمه فيه.

ويعد العارف والشاعر الشهير الشيخ العطار أحد الذين اكرموا الحلاج وأشادوا به، فنلاحظ اشارته لأفكار الحلاج في سائر آثاره. ويؤكد العطار على فكرة ان الله خلق الانسان على صورته ويثير السؤال التالي: كيف يمكن مشاهدة الله في كل شيء، لا سيما في أنفسنا؟

وينبري بعد ذلك للاجابة على هذا السؤال من خلال تمثيل القطرة والبحر مستعيناً بكلمات الحلاج في هذا المضمار.

والعرفاء والشعراء الايرانيون ليسوا هم الوحيدين الذين تأثروا بأفكار الحلاج وأشادوا به. فهناك الكثير غيرهم ايضاً الذين تعاملوا مثل هذا التعامل مع الحلاج وأفكاره، ومن بينهم الكثير من الكتاب الأتراك مثل أحمد يسوي. وتحدث لويس ماسينيون في كتاب «مصائب الحلاج» عن آثار مكتوبة بالهندية والماليزية والجاوية عكست أفكار الحلاج وذكرته بخير[١].

---

(١) مصائب الحلاج، ص ٤٠٠ فما بعد.

٢٠
ثلاث شخصيات صوفية متألقة في بداية العصر الاسلامي

الباحثون في تاريخ التصوف يعلمون جيداً بوجود ثلاث شخصيات بارزة بين متصوفة القرون الاسلامية الاولى، لعبت دوراً بارزاً مهماً في تطور الأفكار العرفانية والسلوك العرفاني. وهذه الشخصيات هي:

١ ـ بايزيد البسطامي (٢٦١ أو ٢٣٤ هـ).

٢ ـ الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧ هـ).

٣ ـ الحسين بن منصور الحلاج البيضاوي (قتل عام ٣٠٩ هـ).

وتشير تواريخ وفيات هذه الشخصيات الثلاث الى انها كانت تعيش في القرن الثالث الهجري. ويعد القرن الثالث الهجري من القرون التي لم تشهد ظهور كبار العرفاء والصوفية فحسب، بل ظهر فيه ايضاً عدد كبير من أفضل المتكلمين والفقهاء والأدباء والعلماء في شتى الفروع والحقول العلمية. وقد تأخرت فترة حياة الحلاج بعض الشيء عن فترة البسطامي والبغدادي، ويمكن ان يعد أحد تلامذتهما.

والأمر الذي يستحق الفات النظر اليه هو ان اسلوب كلام هذا التلميذ يختلف

عن استاذيه، ولم يكن الكلام الذي كان يتفوه به مقبولاً من قبلهما.

هذا الاختلاف او الفاصل بين التلميذ والاستاذ كان قد بلغ مرحلة استاء فيها الجنيد من شطحيات الحلاج وطريقة سلوكه، الأمر الذي دفعه لقطع علاقته به في نهاية المطاف.

الحلاج يعتقد ان السكر والصحو، من صفات السالك، وأن الانسان حينما يبلغ مقام الفناء، يعد انساناً الهياً. وقد حاول ان يتحدث مع استاذه ويحاوره في هذا المضمار، إلّا انه رفض ذلك. ويبدو ان سعي هذا التلميذ للتحدث مع استاذه وإحجام الاستاذ عن ذلك، نابع من رأي كل منهما في موضوع السكر والصحو.

بما أن الشيخ الجنيد البغدادي كان ساكناً في صفة الصحو، فقد أحجم عن الحديث مع أي شخص متحلياً بصفة السكر. فكان يعتبر الصحو من الشرائط اللازمة للحديث والحوار، ولذلك كان يحجم عن قبول اقتراح الحلاج في الحوار. وما قام به هذا الاستاذ الصوفي، كان عين ما يجب ان يقوم به، لأنه كاستاذ في التصوف، فضلاً عن كشفه بهذا الموقف عن حب الحلاج لله وسكره فيه، أشار ايضاً الى صفة الصحو ومرحلة سلوكه في هذا المضمار.

صحيح ان كلمات الحلاج المصطبغة بصبغة السكر تكشف عن عشقه، ولكن توجد في كلامه الموزون بعض الحقائق التي تستقطب اهتمام أهل الفكر والادراك باستمرار.

فالحلاج يتحدث عن الانسان الالهي الذي يمثل المظهر الكامل لصفات الله تعالى، ويكشف عن الحقيقة القرآنية التالية وهي: لماذا سجد ملائكة العالم العلوي لآدم؟ وما هو الشيء الذي كان يعلمه الله ولا يعلمه الملائكة؟

وتتلخص الرسالة الحقيقية للحلاج في البيت الشعري التالي:

بيني وبينك أنّيتي تنازعني

فارفع بلطفك انيتي من البينِ

فالحلاج كان يعلم جيداً ان احاطة الله تعالى من جهة وبساطته من جهة ثانية

لا تسمحان للغير بالظهور قط. والأنانية الكـاذبة التي لدى الانسـان هـي التي تتحول الى حجاب يحجب الانسان عن الله. ومن الواضح أن الأنـانية والغـرور يغلقان عين الانسان عن رؤية الحـقيقة، فينفصل عـن الله وتـتسع الفـجوة بـين الاثنين.

ويقسم البعض الحجب الى أربعة أنواع هي:

١ ـ حجاب الدنيا.

٢ ـ حجاب النفس.

٣ ـ حجاب الخلق.

٤ ـ حجاب الشيطان.

حجاب الدنيا يحول دون الوصول الى الآخرة. كما ان الاهتمام المتزايد بالخلق والاتصاف بـالرياء لكسب رضـا النـاس يحـول دون تحـقق الطـاعة الحـقيقية. والخضوع للوساوس الشيطانية هو الآخر حجاب يحـول دون الالتزام بـالدين. والأهواء النفسية والأنانية حجاب يحول دون الانفتاح على الله والاتصال به. وما لم يتحرر السالك من قيود الأنانية والذات، من المتعذر عليه الوصول الى الله تعالى.

الحلاج يعتقد ان حجاب النفس أحلك الحجب، ولذلك سعى جاهداً لتمزيقه والتخلص منه. وهناك من يعتبر حجاب الخلق أخطر من حجاب النفس ويراه عقبة كبيرة تحول دون الوصول الى الله

الرجوع الى تاريخ التصوف يكشف عن ان عدداً كبيراً من المتصوفة، هم من الملامتية الذين يرون أن الذي يلام من قبل الناس ويتعرض لسخطهم، أقرب الى الله تعالى. فهؤلاء يرون ان حجاب الخلق حجاب سميك جداً يحول دون رؤية الله وعقبة كأداء تحول دون الوصول اليه. ولذلك يضعون انفسهم في معرض جـفاء الناس ولومهم.

ويعبر جلال الدين الرومي عن هذه الفكرة في بعض الأبيات الشعرية معتقداً ان الانسان حينما يواجه جفاء الخلق يقطع أمله منهم ويجد نـفسه مـرغماً عـلى

الاقبال على البارئ تعالى. قيل ان احد العرفاء انطلق الى المسجد للصلاة جماعة، فسأله أحد مريديه: هل اصلي أنا جماعةً أيضاً؟ فأجابه: لا تصل جماعةً، بل صل مع الجماعة.

فالصلاة جماعةً من وجهة نظر هذا العارف نوع من الاهتمام بالخلق والغفلة عن الحق، اما الصلاة مع الجماعة فلا تحول دون الالتفات الى الحق، لأن المرء بمقدوره ان يطلب الحق مع الجماعة.

ان طلب الحق مع الجماعة، موضوع حظي باهتمام اهل الفكر والعرفان دائماً. وقد قال أحدهم:

هل سمعت حديث الحاضر الغائب؟

أنا بين الجماعة وقلبي في مكان آخر

هذا البيت العرفاني يشير الى ان المرء بمقدوره ان يتعلق بالله ويتصل به رغم وجوده في أوساط الخلق وبين صفوفهم.

ولربما يمكن القول أن هذا النمط الفكري هو الذي بعث على ظهور نهضة التصوف العظيمة ونضجها وتطورها في بغداد التي كانت مركز العالم الاسلامي.

بظهور التصوف والارتياض وانتشار التعاليم الصوفية، تبلورت أساليب محاسبة النفس ومراقبتها، وهذا هو ذات الشيء الذي بمقدوره ايجاد حالة التوازن بين النشاطات الخارجية والنزعات النفسية.

إنّ السالك لطريق الحق ومن خلال المراقبة الباطنية وتزكية النفس بمقدوره ان يتصدى لأية حالة من حالات الرياء وينقذ نفسه من هذه الآفة الخطيرة. ومما لا شك فيه ان التخلص من آفة الرياء ليست بالأمر اليسير، ولابد من العمل بدقة ووعي ضمن هذا الاطار.

الحارث المحاسبي (ت ٢٦٢ هـ)، كان أحد الذين علّموا اسلوب محاسبة النفس ومراقبتها من خلال كتابه الذي يحمل عنوان «الرعاية لحقوق الله»، مؤكداً ضمن ذلك على التخلص من الرياء. ويتألف هذا الكتاب من ٦١ باباً تطرق فيها الى

أهواء الانسان ونزعاته الباطنية وآماله ورغباته. وتعد التعليمات التي قدمها للسالكين، قيمة ونافعة، وذات أبعاد عملية تحقق الوصول الى الغاية والهدف.

الحارث المحاسبي ألف كتابه هذا في القرن الهجري الثالث. ونحن نعلم ان موضوع محاسبة النفس قد اكتسب أهمية خاصة في هذا القرن. وفي هذا القرن أيضاً حظي موضوع «النية» بأهمية كبيرة ايضاً وتم استعراضه بشكل واضح في الكتب الفقهية. وتناقلت هذه الكتب الحديث النبوي التالي واكدت عليه: «انما الأعمال بالنيات»، ويمكن ملاحظته بشكل خاص في مطلع صحيح البخاري[1].

ويضع فقهاء المسلمين ـ شيعة وسنة ـ النية شرطاً لصحة العبادة، وبطلان اي عمل عبادي حين خلوه من النية. ولابد من التأكيد على ان الفقهاء المسلمين حينما يتحدثون عن النية، يؤكدون على قصد القربة أيضاً، ويريدون به ان على المكلف ان يؤدي عمله بهدف التقرب الى الله تعالى وطلب رضاه.

وتتجلى أهمية قصد القربة في انه يحول دون سريان حالة الرياء الى أعمال المكلفين. اي انه لا يسمح للانسان بالتظاهر بالأعمال العبادية من أجل تحقيق مآربه واموره الدنيوية.

وليس من السهل ان يحافظ الانسان على قصد القربة من التلوث بشوائب الرياء، وانما لابد من اتخاذ نهج قاس في محاسبة النفس والارتياض.

من المعلوم ان الفقهاء لا يتحدثون عن كيفية تحقق خلوص النية وقصد القربة. وما يورده هؤلاء هو التأكيد على وجوب النية في كل عمل عبادي، وبطلان اية ممارسة عبارية عند افتقادها للنية.

ان قضية خلوص النية وكيفية الوصول الى مقام الاخلاص، قضية باطنية يمكن تحقيقها من خلال السير والسلوك ونوع من الممارسة والتربية وتحمل شتى الوان الارتياض الفكري والعملي.

---

(١) كذلك راجع: وسائل الشيعة، ج ١، الباب ٥.

لذلك فالذين يتحدثون عن حجاب الخلق، ويعتبرونه أحد الحجب والموانع الأربعة، يأخذون ما أشرنا اليه أعلاه بنظر الاعتبار.

ما يطرحه الفقهاء في موضوع النية لا يعد اجابة على هذه المسألة، وانما يمكن البحث عن مثل هذه الاجابة في كتب الحارث المحاسبي ومن هم على شاكلته من العرفاء.

ومن الضروري التأشير على موضوع جابه نوعاً من التجاهل طوال تاريخ المعارف الاسلامية. ويمكن ان يطرح هذا الموضوع في صيغة السؤال التالي: ما هو الفاصل بين علم الفقه وعلم الأخلاق؟ او ما هو التفاوت بين مواضيع علم الفقه ومواضيع علم الأخلاق؟

الكتب المؤلفة في علم الفقه كثيرة جداً بحيث من الصعب احصاؤها، اما الكتب المؤلفة في علم الاخلاق فهي قليلة جداً ولا تعد شيئاً مقارنة بالنوع الأول من الكتب.

وقلما نجد بين هذا العدد المحدود من الكتب المؤلفة في علم الاخلاق، كتاباً لم يكتب على اساس نظرية الحد الوسط والأحكام الأرسطية، رغم ان علماء علم الأخلاق قد عزروا هذه النظرية بالآيات والروايات الاسلامية، مضفين عليها بهذه الطريقة صبغة اسلامية.

ما نريد ان نقوله ضمن هذا السياق هو ان توسع علم الفقه وتشعب مسائله وازديادها، امور لم تسمح لعلم الاخلاق بالتطور والاتساع، بل ان قضايا علم الفقه عتّمت على قضايا علم الأخلاق، وضيقت دائرتها. ويبدو أن الكثير من حالات الاختلاف بين العرفاء والمتصوفة من جهة والفقهاء من جهة اخرى تعود الى هذا العامل بالذات.

ويكشف كتاب نصير الدين الطوسي الذي يحمل عنوان «أوصاف الأشراف» بشكل واضح عن الاختلاف بين علم الاخلاق وعلم الفقه ويؤكد على ضرورة عدم البحث عن اجابات على الاسئلة العرفانية والأخلاقية في علم الفقه.

وهكذا يتضح بأن ما ذهب اليه بعض العرفاء والمتصوفة في مضمار حجب طريق الحق تعالى، يقوم على العلم والمعرفة. وما لم ينجح المرء في ازاحة هذه الحجب والموانع، يظل طريق الوصول الى الله مسدوداً. ويعد حجاب النفس على رأس هذه الحجب، ولا يمكن التخلص منه إلّا من خلال الفناء في الله.

نقرأ في بعض آثار أهل المعرفة العبارة التالية: «وجودك ذنب لا يقاس به ذنب»، ولهذا السبب بالذات نرى الحلاج أحد الذين يرون الأنانية والنفسانية، أعظم الموانع والعقبات التي تصد عن الوصول الى الحق تعالى، ولذلك وجد التضحية بوجوده، الاسلوب الوحيد للوصول اليه تعالى.

صحيح ان هذا الصوفي الكبير قد جسد موقفه الفكري في عبارة «أنا الحق»، وهي العبارة التي دفع نفسه ثمناً لها، إلّا انه كان يشير من خلالها الى الوحدة الحقيقية، بل بلور من خلالها فناءه في الحق تعالى.

كلمة الحلاج لا تشف عن عشقه الالهي فحسب، وانما تحكي عن ايمانه بوحدة الوجود ومعرفته بعدد من القضايا الفلسفية المهمة الاخرى ايضاً.

الحلاج كان يتحدث بطريقة بحيث لا يمكن عده فيلسوفاً بالمعنى المصطلح للكلمة، ورغم ذلك لابد من الاعتراف بأن كلامه ذو معنى فلسفي. وهذا ما دفع بمعظم الفلاسفة المسلمين لدراسة مواقفه الفكرية.

وسبق ان ذكرنا بأن موضوع «وحدة الوجود» كان مثاراً قبل الحلاج وبعده، وقد أخذ به عدد كبير من كبار المفكرين والفلاسفة. والحقيقة هي ان قضية «اصالة الوجود واعتبارية الماهية»، من القضايا الرئيسة المثارة في الفلسفة الاسلامية. ويعد صدرالدين الشيرازي[1] ـ فيلسوف القرن الحادي عشر الهجري ـ رائداً في هذا المضمار.

الذين لديهم المام كبير بالقضايا الفلسفية يعلمون جيداً ان القول بوحدة

(١) ويعرف أيضاً بصدر المتألهين، وملا صدرا.

الوجود يلازم الاعتقاد باصالته، وان الأخذ بأحدهما يستلزم الأخذ بالثاني. اذن اذا كان لدنيا اعتقاد بالتلازم بين الوحدة الحقيقية للوجود واصالته، فلابد من البحث عن جذور نظرية صدر الدين الشيرازي في كلمات الحلاج.

ورغم ان صدر الدين الشيرازي كان رائداً في طرح فكرة اصالة الوجود واعتبارية الماهية، إلّا انه كان يحاول التأكيد على ان بعض الذين سبقوه كانوا يحملون مثل هذه الفكرة أيضاً.

محاولة صدر الدين هذه لم تكن بلا أساس، ومن الممكن القبول بأن عدد اولئك الذين كانوا يشاطرون الحلاج تفكيره ليس قليلاً. ورغم ذلك قلما نجد بينهم من تعرض لنفس المصير الذي تعرض له الحلاج. وحينذاك لابد أن يطرح السؤال التالي نفسه: اذا لم يكن الحلاج هو الوحيد الذي قال بوحدة الوجود، فلماذا هو الوحيد الذي حكم عليه بالقتل؟

وفي الاجابة على هذا التساؤل لابد من القول بأن اية فكرة اذا ظلت مختمرة في ذهن صاحبها ولم تخرج الى حيز الوجود بشكل واضح وصريح، فانها لا تشكل خطراً على صاحبها. ولكنها ما أن تضع أقدامها في ميدان الواقع وتتحرك على المسرح السياسي، حتى تتحول الى خطر عظيم على صاحبها.

الحلاج كان أحد الذين لم يكتموا ما لديهم من أفكار، ولذلك كان يتحدث كما يفكر، وهو الاسلوب الذي لم يكن يروق لمصالح المؤسسة الحكومية في بغداد، سيما وأن تلك الأفكار كانت محط اهتمام ليس الأوساط العلمية والفكرية فحسب بل حتى عامة الناس أيضاً نظراً لما كانت تعاني منه الجماهير من حالة كبت وارهاب ومصادرة للحريات.

كانت أفكار الحلاج العالية المدوية تنطلق من البيضاء في مقاطعة فارس الايرانية الى خراسان والبصرة والهند والصين من خلال مريدي الحلاج والمتأثرين بنزعته العرفانية. فقد رأى بوذيو آسيا الوسطى أفكار الحلاج وتعاليمه

شبيهة بالنيرفانا[١] فترجموها الى لغتهم وأخذوا يترنمون بها في معابدهم.

الحلاج يعتبر الروح مخزناً لجواهر أسرار الوحدة ويعتقد ان من الحري الغرق في بحر النور عن معرفة. واذا كان لابد للعاشق ان يفنى، فلماذا لا يفنى؟ فسر البقاء كامن في ذلك الفناء.

قيل ان احدهم اعترض الحلاج في الطريق قائلاً: ما هو «أنا الحق»؟ فأشار بسبابته الى السماء أولاً ثم الى نفسه. ومعنى هذا ان هناك اجابة واحدة على هذا السؤال تتلخص في كلمتين هما: «أنا الحق».

اراد الحلاج ان يؤكد على انه قد وهب الحق القلب والروح، وأنه من زوار وادي العشق، ومن الذين شربوا من كأس الوحدة الذي لا يوضع بين يدي كل أحد.

الحلاج يخاطب الآخرين قائلاً: افتحوا بوابات قلوبكم وأرواحكم بوجه الحب، حينذاك ستدركون جاذبية الحقيقة بكل ما لديكم من وجود. فالفناء أول الطرق وآخرها في مذهب العشاق. ولابد من وضع القدم في عالم اللاعنوان، والتخلي عن جميع العلائق والانشدادات من أجل ان ينطلق طير القلب الى وكره في كل لحظة، وألا يرى في ذلك الوكر سوى حبيب واحد، من أجل ان لا يترنم حينما يعود الى الوجود إلّا بترنيمة واحدة هي: أنا الحق، أنا الحق[٢].

اذن فقضية الفناء واللاعنوان، من القضايا الأساسية المهمة التي يؤكد عليها الحلاج. ويبدو كذلك انه لم يبد أية محاولة لكتمان أسرار التصوف ورموز الطريقة، ويعبر عن آرائه وأفكاره بشكل صريح دون ادنى تردد او وجل. وكانت تلك الآراء متضاربة مع مصالح الخلافة العباسية في معظم الأحيان. وكان لابد له في مثل هذا الوضع ان يكون متأهباً لتحمل العقوبة التي لا يجد الحاكمون سبيلاً

---

(١) Nirvana.

(٢) عطاء الله تدين، الحلاج وسر أنا الحق، ط ١٩٩٩، ص ١١.

غيرها للتخلص من الأفكار التي يعتبرونها خطراً على كيانهم.

أوردنا في مطلع هذا المقال اسماً آخر من الأسماء الصوفية العرفانية اللامعة في تاريخ الاسلام خلال القرن الهجري الثالث، وهو اسم ابي يزيد البسطامي الذي يعبر عنه عادة بـ «بايزيد البسطامي». فهذا العارف وعلى غرار الحلاج، كان لديه ايمان عميق بوحدة الحقيقة، وكانت تجري على لسانه بعض الشطحيات في بعض الأحيان. ولم تكن تلك الشطحيات التي كان يرددها أقل خطراً على حياته من شطحيات الحلاج. فاذا كان الحلاج يقول «أنا الحق»، فقد كان البسطامي يقول «سبحاني ما أعظم شاني». ومن الواضح فان هذه الكلمة، كفر من وجهة نظر أهل الشريعة بمستوى الكفر الذي توحي به كلمة الحلاج.

السؤال الذي يثير نفسه هنا هو: لماذا حكم على الحلاج بالموت، بينما لم يصدر مثل هذا الحكم بحق البسطامي؟

نقل لويس ماسينيون في كتاب «مصائب الحلاج» قصيدة لليافعي تحمل عنوان «الدر المنضود»، يمكن ان نجد فيها الاجابة على هذا السؤال. ويمكن تلخيص تلك الاجابة كما يلي: ان بايزيد البسطامي ـ وعلى العكس من الحلاج ـ استطاع ان يكبح جماح حالة الوجد والجذبة في نفسه، فتخلص بهذه الطريقة من فخ الموت[١].

فالحلاج قد اقتحم ميدان السياسة بجرأة واقدام فتسلق عود المشنقة، بينما أحجم بايزيد البسطامي عن التقرب من هذا الميدان فتخلص من موت محقق.

لابد من الاعتراف بأسف ان المعلومات المتوفرة لدينا عن حياة بايزيد البسطامي قليلة للغاية. وما وصل الينا لايعدو كونه سلسلة من الحكايات والأقوال المبعثرة في آثار العرفاء والمتصوفة. ولم تصل الى ايدينا اية كتابة له، غير ان عدداً كبيراً من كبار أهل المعرفة تحدثوا عنه وهبوا لدراسة ومناقشة بعض

---

(١) مصائب الحلاج، ص ٣٩٥.

أقواله وكلماته وآرائه.

وما يبعث على الانشراح هو بقاء وثيقة معتبرة جداً في منأى من حوادث الدهر وأيادي الزمان، تعود لأحد المقربين من الشيخ أبي الحسن الخرقاني. ويرى المستشرق الروسي المعروف يفغيني ادوارد برتلس ان هذه الوثيقة عبارة عن كتاب في التصوف والأدب الصوفي اسمه «نور العلم»، توجد مخطوطته في المتحف البريطاني. ما هو مهم بالنسبة الينا هو الفصل التاسع من هذا الكتاب الذي يضم أحاديث الصوفية، اي كلمات مشاهير المشايخ التي أوردها الخرقاني.

ورغم ان الخرقاني قد ولد بعد وفاة البسطامي وأخذ خرقته من أبي العباس القصاب ـ وكان شيخاً غير شهير ـ إلّا انه كان يعتبر البسطامي شيخه ومرشده. وتعد الصلة بين الخرقاني والبسطامي من أروع الصلات في التاريخ الصوفي، والتي لابد من الاهتمام بها، لأنها تسلط الضوء على أعمق الأفكار والنفسيات الصوفية واكثرها غموضاً.

هذه الكلمات، فضلاً عن الأهمية التي تحظى بها على صعيد حياة الخرقاني، تحظى بأهمية كبيرة أيضاً من حيث انها تقدم تصورات أدق عن شخصية بايزيد، التي تعد من أروع الشخصيات الصوفية.

قلنا بأن الفصل التاسع من كتاب «نور العلم» يستعرض الكثير من كلمات مشايخ الصوفية، وعلى رأسهم بايزيد البسطامي. فقد ورد في مطلع هذا الفصل كلام للبسطامي يقول: «أبعد الناس عن الله اولئك الذين يرون أنفسهم أقرب اليهم منه».

وورد فيه قوله ايضاً:

«تذكروا جواب الكلام فمن لا يتذكر جواب كلامه لا يهمه اين يتكلم. وتذكروا حساب يوم القيامة، فمن لا يتذكر حساب القيامة لا يهمه من اين يجمع

المال»[١].

وهكذا نرى ان كلمات بايزيد البسطامي فضلاً عن منحاها العرفاني، ذات طابع فلسفي وحكمي ايضاً يمكن ملاحظته في كثير من النقاط العرفانية. فهذا العارف الكبير يتحدث في العبارة الاولى عن حجاب النفس معتقداً ان السالك اذا ظل سجيناً في سجن النفس فسيبقى أبعد الناس عن الله تعالى.

والعبارة التالية تتحدث عن اهمية الكلام وما يمكن أن تترتب عليه من نتائج. فالذي لا يفكر في عواقب الكلام ولا يتروى قبل ان يسمح للكلام بالانطلاق من حنجرته، لا يهمه حينذاك ان يتحدث في كل مكان بما يشاء. ومن يتحدث في كل مكان بكل شيء، قد يتعرض للمخاطر والمهالك وينتهي الى امور لا تحمد عقباها.

فالكلام بمستوى استعداد المستمع ودراسة الكلام قبل التحدث به، وعدم اطلاقه كيفما اتفق، من ثمار العقل ونتائج المعرفة. لذلك لم يتكلم بايزيد البسطامي بدون الرعاية الكاملة للموازين الكلامية، وهو ما يعد من مميزات اسلوبه الحياتي، وهو الاسلوب الذي تميز به عن الحلاج.

ويعتقد بايزيد البسطامي أيضاً ان النجاح في سلوك طريق الحق لا يعتمد بشكل كامل على مثابرة الانسان والجهود التي يبذلها، ولا توجد ملازمة قطعية بين الاثنين، لأن جهود السالك ليست علة تامة لنجاحه، وانما الأصل في هذا الباب هو فيض الحق تعالى.

ورغم ذلك من الضروري التنويه الى أن النجاح لا يتحقق أيضاً بدون الجهود التي يبذلها السالك، ولا ينبغي القعود او التلكؤ بحجة انتظار الفيض الالهي. وهناك نقاش طويل حول السؤال التالي: هل يترتب الثواب الالهي بشكل قاطع ويقيني على المساعي المبذولة للوصول الى الحق؟

وأولى أبوالقاسم محمد بن الجنيد الملقب بسيد الطائفة وطاووس الفقراء، لهذا

---

(١) ي.١. برتلس، التصوف وأدب التصوف، ترجمة سيروس ايزدي، ص ٣٤٦.

السؤال أهمية كبيرة وانبرى للاجابة عليه. وقد لخص رأيه ضمن هذا الاطار بالكلمة التالية: «كل العمل من عطائه يكون». اي ان اي عمل يصدر من العبد انما يعتمد على عطاء الله تعالى. لذلك لا ينبغي انتظار ثواب قاطع.

وللجنيد كلمة اخرى تدور ضمن هذا المدار ايضاً هي: «مطالعة الاعواض على الطاعة من نسيان الفضل». اي انتظار المثوبة والتعويض أمر لا يليق إلّا باولئك الذين نسوا الفضل الالهي.

وفي القرن الثالث الهجري وفي ايام الجنيد بالذات، كان هناك سؤال يطرح باستمرار وهو: كيف بمقدور الانسان أن يعبر عن اطاعته للارادة الالهية؟ والاجابة الوحيدة التي كانت للجنيد على هذا السؤال هي: للتعبير عن هذه الاطاعة لابد أن يتخلى الانسان عن ارادته كاملاً، ويعترف بشكل صريح بأنه لا شيء، ويؤمن بأن الوجود الحقيقي الوحيد هو الوجود الالهي فقط.

وللجنيد كلمة اخرى ذات أهمية كبيرة وهي: «أشرف المجالس وأعلاها الجلوس مع الفكر في ميدان التوحيد». وما يفهم من هذه الجملة هو أن الآداب الظاهرية وأداء الفرائض والنوافل، أمر لا يمكن ان يصل الى مستوى التفكير في الوحدانية الالهية، لأن الانغماس في الفكر التوحيدي يعني الغاء موجودية الانسان وبلوغ السالك لمقام الفناء في الله[١].

وتتجلى أهمية كلمة الجنيد هذه في تأكيده على فكرة «الجلوس مع الفكر»، وعدّ هذا المجلس أشرف المجالس وأعلاها. والحقيقة هي ان المرء حينما يجلس في ميدان التوحيد، لا يشاهد سوى وحدة الحقيقة. وفي هذه المشاهدة بالذات تمحى انانية الانسان، فتُعدّ عينه وأذنه ولسانه، عين الله واذنه ولسانه. وحينما يبلغ المرء هذه المرحلة، لا يجلس بانتظار الثواب المترتب على أعماله، وانما يلاحظ كل شيء بعين الشهود.

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٣.

في هذه المرحلة لا يدور الحديث عن الملازمة بين الأعمال والمثوبات قط، وذلك لاستغراق كل شيء في وحدة الحق تعالى، وعدم بقاء أي أثر للثنوية والتلازم، الذي هو من آثار تلك الثنوية.

اذن كلمة الجنيد القائلة: «كل العمل من عطائه يكون»، يمكن ان تكون ذات ما كان يطرحه المتكلمون الأشعريون. لأن الاختلاف الذي كان ناشباً بين الأشعرية والمعتزلة، لم يكن سوى مسألة كلامية. ورغم ذلك يمكن القول أيضاً بأن كلمة الجنيد كانت تشبه الكلام الأشعري من حيث الصورة فقط، أما من حيث المعنى فهناك تفاوت بين الاثنين.

المتكلمون المنتسبون الى المذهب الأشعري، في ذات الوقت الذي يستندون فيه الى قدرة الله القاهرة ولا يرون خروج أفعال الانسان عن دائرة هذه القدرة، يقولون أيضاً بزيادة الصفات على الذات، والاضطرار للوقوع في وداي التعددية والقول بكثرة القدماء. اما الجنيد كعارف فانه يتحدث عن الجلوس مع الفكر في ميدان التوحيد، فلا يرى في هذه المرحلة سوى الحق وتجلياته.

لاريب في ان السالك مستغرق في هذه المرحلة في بحر الوحدة ناظراً الى الكثرة والتعددية كأمر وهمي لا وجود له على الاطلاق. والالتفات الى هذا الأمر يكشف عن ان رأي الأشاعرة في أفعال الانسان ونسبتها الى الانسان، يختلف عما كان يطرحه الجنيد ومن هم على نهجه من العرفاء. لذلك يمكن القول بأن موقف العرفاء ازاء أفعال الانسان وأفكاره ليس لا ينسجم فقط مع موقف الأشاعرة، وانما لا ينسجم مع موقف المعتزلة ايضاً.

ويمكن ان نقول بتعبير آخر: نظرية الجنيد على صعيد أفكار الانسان وأفعاله، بعيدة عن الجبر الأشعري بمستوى ابتعادها عن التفويض المعتزلي. ولذلك يمكن ان نقول بأن نظريته منطبقة مع الأحاديث الواردة عن أئمة اهل البيت (ع) القائلة: «لا جبر ولا تفويض، وانما هو أمر بين أمرين».

وسبق ان ذكرنا بأن موقف العرفاء يختلف في هذا المضمار عن موقف كل من

المـعتزلة والأشاعرة ويعود هذا الاختلاف الى تفوق العرفاء مـن حـيث درجـة المعرفة.

ولابد من الالتفات الى ان معنى «أمر بين امرين» لا يتحقق إلّا اذا كانت معرفة الانسان بأفعاله وأفكاره اكثر تفوقاً من معرفة المعتزلة والأشاعرة. والعـارفون بالموازين الفلسفية والمنطقية يعلمون جيداً بوجود حالة من التقابل بين الفكـرة الأشعرية المسماة بالجبر والفكرة المعتزلية المسماة بالتفويض. ومن المتعذر أن تتحقق واسطة بين أمرين متقابلين. فمن وجهة نظر أهل المنطق والفلسفة يتألف التقابل من أربعة أقسام هي: التناقض، والتضاد، والتضايق، والعدم والملكة. ولا يخـرج الجبر والاختيار عن هذه الأقسام الأربعة.

اذن اذا كان من المتعذر تحقق الواسطة بين هذه الأقسام الأربعة من التـقابل، فلابد من الاعتراف بتعذر تحقق الواسطة بين الجبر والاختيار ايضاً. اذن ما هـو مطروح في الروايات تحت عنوان «أمر بين أمرين»، اشارة الى مقام لا يقع فـيه السالك لا في قيد الجبر ولا في قيد الاختيار. ولاشك في ان بلوغ هذا المقام يستلزم بلوغ الانسان لدرجة من المعرفة اكبر من درجة المعرفة التي عليها المتكلمون.

ما تحدث عنه الجنيد وسائر أهل المعرفة في مجال أفعال الانسـان وأفكـاره، أسمى مما يستند اليه المتكلمون، معتزلة وأشاعرة. فبالرغم من انه لم يتحدث بلغة الشطح ولم يقل عبارات كتلك التي أطلقها الحلاج وبايزيد البسطامي من قبيل «أنا الحق» و«سبحاني ما أعظم شأني»، إلّا انه كان يؤمن ايماناً عميقاً بمعاني ومضامين مثل هذه الكلمات التي تنم عن نوع من الوحدة في الوجود، سيما وانه قد تحدث عن الفكر في ميدان التوحيد.

اذن هذه الشخصيات الصوفية الثلاث قد دفعت عجلة التصوف الاسلامي الى الامام وأحدثت فيه انقلاباً عظيماً. ولاشك في ان لهذا الانقلاب منطقه الخاص، ويمكن تقويمه في مقياس العقل والشهودي.

في مرحلة العقل الشهودي، لا يتعارض الحب مع العقل، وتـتحد المحـبة مـع

المعرفة. فالانسان السالك مثلما هو بحاجة الى الحب للوصول الى الهدف، كذلك بحاجة إلى المعرفة أيضاً وينبغي له التحرك والعمل من أجل اكتساب هذه المعرفة. ويتحدد حجم دائرة الحب على أساس حجم دائرة المعرفة.

الذي لا يعرف الحبيب، ليس بمقدوره ان يدّعي بأنه يحبه. وما جاء في قصة ليلى والمجنون يشير الى هذا المعنى بالذات. فقد سُئل مجنون ليلى[١] يوماً: ما اسمك؟ أجاب: ليلى[٢]!

هذه الاجابة تنم عدم وجود أي فاصل بين مجنون ليلى وليلى، وانهما متحدان معاً. اي ليلى كانت تمثل روح المجنون، والمجنون حينما كان ينظر الى نفسه لم يكن يرى أحداً غير ليلى.

وعكس جلال الدين الرومي مفهوم هذه القصة في أشعاره بصيغة اخرى ملخصها إنّ مجنون ليلى حضر يوماً بين يدي الفصاد للفصادة، فكان يصرخ كلما قرّب الفصّاد الشفرة من جلده. فتعجب الحاضرون من ذلك وسألوه عن سبب خوفه من جرح بسيط وهو المعروف بتحمله للصعاب والمشاكل، فأجاب: أخشى ان تجرح شفرة الفصاد جلد ليلى!

ونفهم من هذه الحكاية ان مجنون ليلى كان يرى وجوده وجود ليلى، وهو ما يعبر في الحقيقة عن الاتحاد بين العاشق والمعشوق، وعن وحدة الحب والمعرفة. فالحب لا يتحقق بدون معرفة، والمعرفة تُعد من شؤون العقل. فمجنون ليلى ليس هو الوحيد الذي يكشف عن معرفته لليلى في صورة الحب. بل ليلى هي الأخرى على معرفة بما يكنّه المجنون لها من حب، ولذلك فهي على ثقة بحبه تماماً.

ويمكن ان نلاحظ ملامح الثقة التي كانت لليلى بحبيبها في القصة التالية: سُئلت ليلى يوماً: كيف عشقك قيس وليس فيك ذلك الجمال الذي يبعث على مثل هذا

---

(١) هو قيس بن الملوح العامري. يعرف بمجنون ليلى نسبة الى ليلى العامرية التي كان يعشقها عشقاً عذرياً. وقد أنشد فيها كثيراً من الشعر الرقيق. (المترجم).

(٢) لسان الطير.

العشق؟ فأجابت: انتم لا تملكون العين التي ينظر بها اليّ!

مما سبق يمكن ان نستنتج ان العشق يعتمد على طبيعة النظرة ونوع المشاهدة، وهذا أمر لا يخرج عن دائرة المعرفة.

اذا ما أدركنا ان المعرفة لا تتحقق بدون الاستعانة بالعقل، فلابد أن نعترف أيضاً بأن العشق والعقل يتحدان في احدى المراحل.

والكلمات الواردة عن العرفاء والمتصوفة تكشف عن أن هؤلاء ورغم انطلاقهم في الطريق العرفاني بقدم العشق، إلّا انهم لم يغفلوا في يوم ما عن بذل الجهود والسعي من اجل الحصول على المعرفة.

بايزيد البسطامي الذي كان يرى نفسه من كبار رجال الطريقة، أدرك منذ البداية ان الحب لا يتحقق بدون المعرفة، وان الحب المفتقد للمعرفة لا يوصل السالك الى المنزل الذي يتطلع اليه.

فحينما أخذ يتعلم القرآن في صباه مر بالآية القرآنية: ﴿ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهناً على وهن وفصاله في عامين ان اشكر لي ولوالديك إليّ المصير﴾[1]. فأخذ يتأمل في هذه الآية وينعم النظر فيها كثيراً، فشعر بشيء من الارتباك لأنه من أهل التوحيد، فكيف يمكنه ان يحب الله، في ذات الوقت الذي يحب فيه والديه، وهما حبان لا يلتقيان. فعاد من حلقة الدرس الى البيت مضطرباً حائراً.

وحينما دخل الى الدار أفضى لأمه بما شغل خاطره، فانشغل خاطرها ايضاً وشعرت بالقلق والحيرة. فقال لها باصرار: أُماه اما أن تسألي الله ان يجعلني لكِ وحدكِ، او أن تهبيني لله كي اكون له وحده.

فتأثرت امه بكلماته وأعجبها فكره التوحيدي، لذلك تنازلت عن حقها، ووهبته لله تعالى[2].

---

(١) لقمان، ١٤.

(٢) الهجويري، كشف المحبوب، ص ٧٢.

لابد من الالتفات الى ان الاحسان الى الوالدين، من الامور التي أوصانا بها الله تعالى. ولا ريب في ان ما يوصينا به الله، ليس لا يتعارض مع حب الله فحسب، وانما يعزز من هذا الحب ايضاً. اي ان طاعة الله لا تتعارض مع حبه قط. وهذه مسألة شرعية لا يجد الذين لديهم المام بأحكام الشريعة الاسلامية صعوبة في فهمها.

كان بايزيد البسطامي شديد الالتزام بالشريعة الاسلامية ويعمل جاهداً للعمل بأحكامها. وهناك الكثير من كلماته التي تكشف عن عمق التزامه بالشريعة وأحكامها. ويمكن ملاحظة مثل هذه الكلمات في كتاب «نور العلم» المنسوب للخرقاني، و«تذكرة الأولياء» للشيخ فريد الدين العطار.

والسؤال الذي يثير نفسه هو: اذا كان بايزيد البسطامي ملتزماً الى هذا الحد بأحكام الشريعة الاسلامية، فلماذا كان غير ملتفت الى حقيقة ان حب الام لا يتعارض مع حب الله تعالى؟

دراسة كلمات البسطامي وحياته تكشف عن تميز هذا الصوفي الورع بالعواطف الجياشة ولذلك كان يحب امه حباً كبيراً لا يوصف. كما كانت امه تحمل له في قلبها حباً عظيماً. ولذلك فالعلاقة العاطفية الحميمة التي كانت متبادلة بين الاثنين خارجة عن اطار المحاسبات العادية المتداولة.

لذلك حينما وضع بايزيد البسطامي قدمه في طريق السلوك واتخذ من حب الله دليلاً له في ذلك الطريق، طرأ تغيير على حبه لأمه. فكان يعلم جيداً بأن نهاية هذا الطريق هي الفناء وليس بالامكان مواصلة الحركة إلّا بقدم العدم.

كان بايزيد يعلم بأن سالك طريق الحق لا يفنى فحسب، وانما يفنى من فنائه ايضاً. لأن السالك لو التفت الى فنائه في طريق السلوك، لكان معنى هذا انه لم يتخلص من أنانيته تماماً، وهو ما يُعد عيباً كبيراً.

بتعبير آخر: يُعد الشعور بالفناء علامة من علامات التعيّن. ومادام السالك رازحاً في قيد التعين فلن يبلغ مرحلة الفناء.

والنقطة المهمة الاخرى الجديرة بالاهتمام على هذا الصعيد هي ان فناء السالك يُعد بقاءً له، لأحد الاعتبارات، لأن الذي يفنى في طريق الله، يبقى ببقائه أيضاً. فالقطرة التي تلتحم مع البحر، فانها في الوقت الذي تفنى من نفسها، تعاود حياتها مع البحر ككل. فالقطرة بحر اذا كانت مع البحر، وإلّا فهي قطرة، والبحر بحر.

ان فناء المتناهي في غير المتناهي، ورفع التعين الامكاني، يكشفان عن العلاقة ذات الوجهين بين الله والانسان. وحينما نشير الى هذه العلاقة لا نقصد ان هذه الاضافة اضافة مقولية قائمة بالجانبين، او ان لكل منهما دوراً متساوياً في تحقق هذه العلاقة. فالعلاقة بين الله والانسان، من نمط الاضافة الاشراقية التي تظهر في صورة الضوء ومصدر الضوء.

فالذي ينظر الى ضوء الشمس يتصور أنه منفصل عنها، لكن الذي يمعن النظر فيه يدرك انه ليس منفصلاً عنها في ذات الوقت الذي يظهر منفصلاً.

ويمكن تشبيه هذا النوع من العلاقة، بالعلاقة بين الظل وصاحب الظل. فالظل وضمن ظهوره منفصلاً عن صاحبه إلّا انه غير منفصل عنه قط، وانما يكشف عن صاحبه دائماً. ويعتقد كثير من أرباب المعرفة ان العلاقة بين الانسان وبين الخالق كالعلاقة بين الظل وصاحب الظل وليس كالعلاقة بين الرطوبة والبحر كما يذهب البعض. لأن هذه العلاقة الأخيرة من نمط العلاقة بين القليل والكثير، بينما لا تعد العلاقة بين الظل وذي الظل من هذا اللون الأخير. والدليل على ذلك هو ان الظل حينما يصدر لا يقلل من ذي الظل، وحينما يعود لا يضيف اليه شيئاً. ولكن حينما تنفصل الرطوبة من البحر يقل من البحر بمقدار هذه الرطوبة. ومن الواضح ان الشيء القابل للقلة حتى ولو بحجم الرطوبة فان مصيره الى الانتهاء. وهذا ما تشير اليه الآية القرآنية ﴿كل شيء هالك إلّا وجهه﴾[1].

والحقيقة هي ان وجه الله مصدر جميع الوجوه، اي ان كل وجه آخر قد استعار

---

(١) القصص، ٨١.

وجهه من وجه الله. ولا شك في أن الوجه المستعار لا يكون له معنى إلّا في ظل وجه الله. وهذا ما عبّر عنه الشاعر حافظ الشيرازي في بيت شعري حيث تمنى فيه ان يرى وجه الله تعالى يوماً حيث يلتحم كل ما هو مستعار، بالحقيقة ويعود الفرع الى الأصل.

الأمر الآخر الذي ينبغي الاهتمام به على هذا الصعيد هو ان الانسان لا يمكن ان يبلغ المعرفة الذاتية ويقطع طريق التكامل، إلّا اذا ادرك حقيقة أسمى منه. وهذه الحقيقة الأسمى ذات مراتب مختلفة بحيث لو مثّلنا لها بهرم، كان رأس هذا الهرم عبارة عن نقطة بسيطة وغير متناهية شاملة لجميع المراتب التي دونها. ولو أنعم أحد النظر في الشكل الهرمي لأدرك ان قاعدة هذا الشكل تشير الى نوع من الكثرة، ومظهره يشير الى نوع من الوحدة. ولو سلّمنا بأن ظهور أي شكل في هذا العالم يبدأ من نقطة معينة فلابد من القبول أيضاً بأن ظهور الشكل الهرمي ناجم عن امتداد نقطة الرأس.

صحيح ان النقطة عارية عن كل تعيّن، ولكن بما انها عارية من كل تعيّن، بمقدورها ان تتعين بتعينات غير متناهية وتظهر في أشكال لا حصر لها.

لذلك ومن باب تشبيه المعقول بالمحسوس أن نقول بأن وجه الحق تعالى أشبه برأس الهرم الذي يحيط بجميع مراتبه ودرجاته. وفي ضوء هذا الوجه يتضح كل شيء ويظهر.

القرآن الكريم فضلاً عن تحدثه عن وجه الله الذي يهلك كل شيء عداه، يتحدث عن ظل الله تعالى ايضاً. ولا شك في ان هوية الظل ليست سوى انها تكشف عن ذي ظلها. فشأن الظل هو انه يشير الى صاحبه، حيث يؤلف هذا الشأن جميع هوية الظل.

بعد هذا يمكن ان يُطرح السؤال التالي: ما هو ظل البارئ تعالى؟ وما هو الشيء الذي بمقدوره ان يُظهر الحق تعالى؟

ويمكن القول في الاجابة ان الانسان هو الموجود الوحيد الذي يمكن ان يكون

مظهراً لجميع صفات الله تعالى، وأن يعكس جميع الشؤون الالهية. فهو ذات الموجود الذي جعله الله تعالى خليفته في الأرض. وحينما يستحق الانسان خلافة الله في الارض، لابد وأن يصدق عليه عنوان ظل الله أيضاً. وهذا ما يمكن استشفافه من الآية التالية:

﴿ألم تر الى ربك كيف مدَّ الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً﴾[١].

في هذه الآية الكريمة يتحدث الله تعالى عن امتداد الظل دون ان يضع حداً معيناً لهذا الامتداد. وحينما لا يكون هناك حد للظل فلابد ان يُعد غير متناه. ويرى معظم العارفين ان ما يمتد امتداداً غير متناه بواسطة الحق تعالى، هو ذات ما يمكن التعبير عنه بـ «المنبسط». اذن اذا علمنا بأن السؤال عن الوجود منطلق من الانسان، فلابد من الاعتراف بأن الاجابة لابد وأن تكون كامنة في الموضع المنطلق منه هذا السؤال.

بتعبير آخر: لولا الانسان، لما كان هناك وجود للسؤال عن الوجود. فالانسان هو الوحيد الذي باستطاعته اثارة هذا السؤال، وبالتالي الاجابة عليه.

وقد يقول قائل: لماذا يختص سؤال الوجود بالانسان فقط من بين جميع الموجودات؟

وينبغي القول حين الاجابة على هذا التساؤل بأن الانسان هو الموجود الوحيد الذي يشيّد ماهيته، بل ان أحكام الماهية مغلوبة عنده الى درجة بحيث يبدو وكأنه لا ماهية له قط. ويعبّر بعض الحكماء المسلمين عن النفس الناطقة بالانيّة الصرفة، وهي انيّة لا وجود للماهية فيها.

اذن فسؤال الوجود يُثار بواسطة الوجود ويجري على فم الانسان. اي ان الوجود هو الذي يسأل عن الوجود بلسان الانسان ويتحدث عنه. وبهذه الطريقة تتضح العلاقة القائمة بين الانسان والوجود، فيظهر غير المتناهي في المتناهي.

---

(١) الفرقان، ٤٥.

ولابد من الفات النظر الى ما يلي أيضاً: ان غير المتناهي الحقيقي لا يطرد المتناهي، وانما يعترف بمحدوديته بدون أن يُسقطه من درجة الاعتبار، فيثبت وجوده بهذا الاسلوب.

بتعبير آخر: اذا كان المتناهي بحاجة الى غير المتناهي في الواقع، فلابد ان يجيز غير المتناهي حب المتناهي من أجل ظهوره وتجليه. ولربما يشير حافظ الشيرازي الى هذا المعنى بالذات حينما قال: نحن بحاجة اليه وهو مشتاق الينا.

كما يشير الشاعر اقبال اللاهوري الى هذه العلاقة بين المتناهي وغير المتناهي ويعتقد: مثلما يمكن للذات المتناهية المحدودة الانطلاق نحو اللامتناهي، كذلك يمكن لغير المتناهي ان يتجلى ويظهر في المتناهي. فالعلاقة بين المتناهي وغير المتناهي من نوع العلاقة بين المقيد والمطلق، وهي علاقة دقيقة. فلو لم يكن لأحد ذوق وتأمل ورياضة ذهنية، لوقع في الخطأ على هذا الصعيد ولتعرض للمزالق.

اولئك الذين يعجزون عن ادراك هذا الامر، يتحدثون عن نوع من الحلول والاتحاد بدلاً من وحدة الوجود. فهؤلاء لا يعرفون بأن ما يطرحونه يتعارض مع وحدة الوجود، لأن الحلول والاتحاد، عملية متفرعة على نوع من الكثرة، بينما لا وجود للكثرة في وحدة الوجود.

اقبال اللاهوري ـ وكما تقدم ـ تحدث عن وحدة الوجود والعلاقة بين المتناهي وغير المتناهي في العديد من أبياته الشعرية، إلّا انه قد ارتكب اخطاء في بعض الاحيان فوقع في فخ الحلول. كما هو ملاحظ في البيت التالي:

أيها الزاهد الظاهري لماذا تتحدث عن القرب؟

هو فيّ وأنا فيه كالرائحة في ماء الورد

نلاحظ ان الشاعر ينتقد في هذا البيت الزاهد الظاهري لأنه يتحدث عن القرب من الله، لأن الذي يتحدث عن القرب يرى نفسه بعيداً عن الله، في حين لا معنى للقرب والبعد عند أهل الوحدة. غير ان الخطأ الذي ارتكبه هذا الشاعر هو انه قد تحدث عن الحلول بدلاً من الوحدة حينما شبه علاقته بالله كالعلاقة بين

الرائحة وماء الورد.

العارفون بالقضايا المعنوية والعقلية يدركون ان العلاقة بين الله تعالى والانسان ليست من نمط العلاقة بين الرائحة وماء الورد او بين الرائحة العطرة والزهرة.

لقد شبّه اللاهوري اذن العلاقة الواقعية المعنوية بين الانسان والبارئ تعالى بالعلاقة بين العطر وماء الورد. غير ان علاقة العطر بماء الورد كعلاقته بالورد نفسه. صحيح ان حافظاً الشيرازي يعتقد بوجود تفاوت أساسي بين الورد وماء الورد فيعتبر احدهما مستوراً والآخر شاهداً، ولكن لا يلاحظ وجود تفاوت أساسي بين الاثنين من حيث انتساب العطر الى كل منهما.

بعض شعراء الصوفية يشبه العلاقة بين الله تعالى وموجودات العالم بالعلاقة بين المعنى والكلام. ولا شك في ان هذا النوع من التشبيه يختلف عن تشبيه اللاهوري. لأن التحدث عن العلاقة بين المعنى والكلام لا يثير شبهة الحلول والاتحاد، بينما ينم تشبيه اللاهوري عن الحلول والاتحاد بشكل واضح.

اذن اذا ادركنا تنزه الله تعالى عن اي حلول واتحاد، فلابد من الاعتراف بأن فكرة اقبال اللاهوري التي اوردها في بيته الشعري السابق غير صحيحة ايضاً. ولهذا المفكر والشاعر الباكستاني فكرة في اطار الوحي والشهود لا تنسجم مع أفكار أهل المعرفة قط.

ما نريد التأكيد عليه هو: ليس من السهل ادراك كلمات العرفاء بدون ان تكون هناك معرفة كاملة بالحكمة والتصوف الاسلاميين. ولو اراد أحد ان يصل الى هذا المطلوب عن طريق معرفة المذاهب الفلسفية الغربية، فلربما يقع في الخطأ.

فحينما يتحدث بايزيد البسطامي عن العلاقة بين الانسان والله أو بين المتناهي وغير المتناهي، لا يتمسك بأقوال الآخرين، بل يرى ان علمه مستند الى الله تعالى: «مساكين أخذوا علمهم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا

يموت»[١].

وسُئل هذا العارف الكبير: متى يدرك المرء انه نال المعرفة حقاً؟ فأجاب: حينما يصبح كلامه وحدانياً، وعقله ربانياً، وهمته صمدانية، وحياته روحانية، وعلمه نورانياً، وكلامه سماوياً[٢].

بايزيد البسطامي يولي اهتماماً كبيراً نحو المعرفة، ولا يهتم باظهار الكرامة، لأنه يعتبر المعرفة اسمى من الكرامة. ومن لا تتحقق لديه المعرفة يُقبل على الكرامة، رغم ان الكرامة لا تتحقق بدون معرفة أيضاً. كما يؤمن هذا العارف بالانسجام الكامل بين المعرفة والحب. ولديه كلمات بهذا المعنى ومنها قوله: من عرف الله أحبه. لذلك حينما لا يتحقق الحب فمعنى هذا ان المعرفة غير متحققة. والخصوصية الذاتية للحب هي انه يصرف العاشق عن غير معشوقه. وحينما ينصرف الانسان عن غير الله، يبلغ مرحلة التوحيد الحقيقية. ولا يخفى على أهل البصيرة ان المعرفة تلعب دوراً جوهرياً في توحيد الانسان لله بالمستوى الذي يلعبه الحب.

وتُنسب للبسطامي بعض الرباعيات باللغة الفارسية والتي تلاحظ متناثرة في آثار العديد من العرفاء، وقد اوردها أحمد جام في «ريحانة الأدب» و«أُنس التائبين».

ورغم ان لغة البسطامي النثرية أبلغ من لغته الشعرية وأعمق، إلّا ان الرباعيات المنسوبة اليه تتميز بنوع من الظرافة ايضاً، وتنسجم مع كلامه المنثور من حيث المضمون والمحتوى.

وسبق ان ذكرنا بأن البسطامي قد استند الى موضوع المعرفة كثيراً مستوحياً جل أفكاره ضمن هذا الاطار من الآيات القرآنية. فحينما يذكر الآية القرآنية القائلة ﴿وما خلقت الجن والانس إلّا ليعبدون﴾[٣]، نراه يفسر «العبادة» فيها

(١) الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٥.
(٢) بحر المعارف، ج ١، ص ٦٣٧.
(٣) الذاريات، ٥٦.

بالمعرفة معتقداً على هذا الضوء إنّ الله لم يخلق العالم إلّا من أجل حصول المعرفة.

والحقيقة هي: اذا كان بايزيد البسطامي ولفيف من العرفاء قد فسروا كلمة «ليعبدون» في الآية السابقة بكلمة «ليعرفون»، لم يشطوا عن الصواب في هذا التفسير لأن العبادة لا تتحقق بدون المعرفة، ولولا المعرفة لما تحققت العبادة ايضاً.

قيل ان البسطامي كان يتحدث عن المعرفة يوماً فقال له أحد تلامذته: «كان الله ولم يكن معه شيء». فأجابه البسطامي: «والآن كما كان»[1].

العارفون بالموازين العقلية يعلمون انه لا ينبغي استخدام «كان» أو أي فعل آخر حين الحديث عن الله تعالى، لأنه تعالى مجرد محض، وما هو مجرد محض لا زمان له.

(١) احياء الفكر الديني في الاسلام، ص ٧٨.



٢١

منازل العارفين وحكمة الفلاسفة المتعالية في افق التاريخ

رأينا من قبل كيف ظهرت بعض الشخصيات العرفانية الصوفية البارزة في القرن الثالث الهجري، وكيف احدثت من خلال كلماتها وأفكارها تغييراً عميقاً في تاريخ التصوف. فكان هذا التغيير مصدراً لظهور مجموعة من العرفاء في القرن الرابع الهجري ومطلع القرن الخامس الهجري أدت امواج أفكارها الى حدوث تلاطم في بحر العرفان. ويُعد ابو اسماعيل عبد الله بن محمد الانصاري احدى هذه الشخصيات العرفانية البارزة لأنه فضلاً عن سلوكه لطريق العرفان والتصوف، كان متفوقاً على جميع علمائه في العلم والوعظ والتفسير أيضاً.

كان عبد الله الأنصاري يتمتع بذاكرة قوية خارقة حتى انه قال بأنه يحفظ مائة ألف بيت من الشعر العربي وثلاثمائة الف حديث، وسمع ثلاثمائة محدث.

ولد هذا العارف الكبير في يوم الجمعة من شهر شعبان عام ٣٩٦ هـ وتوفي عام ٤٨١ هـ دُفن في مدينة هرات، وله فيها مشهد يزوره أهل العرفان حتى يومنا هذا.

مؤلفاته ذات تأثير كبير على الآخرين، وينظر اليها أهل السلوك باهتمام خاص. ويُعد كتابه «منازل السائرين» أحد أشهر آثاره وأهمها، وقد كُتب عليه شروح عديدة.

وأفضل الشروح التي كُتبت عليه الى الآن، هو شرح الشيخ عبد الرزاق الكاشاني، الذي يُعد من الآثار القيمة.

تحدث الشيخ عبد الله الانصاري كثيراً في مجالسه عن كتاب «طبقات الصوفية» للشيخ عبد الرحمن السلمي النيشابوري (ت ٤١٢ هـ).

وفضلاً عما جاء في هذا الكتاب، أضاف اليه تراجم المشايخ والمتصوفة المتأخرين. وقد انبرى أحد تلامذة الشيخ لجمع كلمات الشيخ الانصاري وصبّها في قالب اللغة الفارسية وباللهجة الهراتية. وأصبحت هذه المجموعة أساساً لكتاب الجامي المسمى «نفحات الأنس».

وهناك تفسير منسوب لهذا العارف الكبير ولكن لم يتم العثور عليه الى اليوم. ويعترف صاحب تفسير «كشف الأسرار وعدة الأبرار» بأنه أخذ الكثير مما اورده في تفسيره هذا الذي كتبه باللغة الفارسية، عن تفسير الأنصاري.

تتلمذ عبد الله الانصاري في مختلف العلوم على كبار علماء زمانه وينتهي في الطريقة الصوفية الى الشيخ أبي الحسن الخرقاني. وقيل ان الشيخ الخرقاني كان أميّاً لا يقرأ ولا يكتب لكنه كان في طليعة أهل زمانه في علم الباطن ومراحل السير والسلوك العرفانيين. ويتصل من حيث السلسلة المعنوية بمعروف الكرخي، وبعلي بن موسى الرضا (ع) في نهاية المطاف.

ويقع ضمن سلسلة مشايخ هذا العارف الكبير كل من الشيخ أبي القصاب الآملي، ومحمد بن عبد الله الطبري، وأبي محمد الحريري، والجنيد البغدادي، وسري السقطي.

ولابد من الانتباه الى ان التطرق الى سلسلة مشايخ عارف ما والتحدث عن الذين رسموا طريقته المعنوية، فضلاً عن كونه أمراً متصلاً بالقضايا التاريخية،

يتعلق بمظاهر ماوراء تاريخية ايضاً. صحيح ان الانسان يصنع التاريخ ويعيش في التاريخ، ولكن قد تطرأ على بعض الأفراد حالات في بعض الأحيان تجتاز الخطين الطولي والأفقي للزمان وتدخل الى ما وراء الزمان.

الذين لديهم اطلاع بتاريخ العرفان وتاريخ الأديان لا يندهشون لطرح مثل هذه الفكرة لأن جميع الأديان تتحدث عن العلاقة بين الزمان وما وراء الزمان وتميز بين الحياة المحدودة في هذا العالم والحياة الأبدية. والعلاقة الغامضة بين الزمان وبين ما هو سرمدي وغير زماني، خاضعة للبحث والدراسة في باطن الانسان من جهة، وفي النظام العيني الخارجي للعالم.

وقد تحدثت الأديان السماوية عن الأمر المقدس. ومن المسلم به ان ما هو قدسي لابد وأن يكون أبدياً. والسرمدية او اللازمانية، ليست قضية غير معقولة او غير قابلة للادراك اذ طالما يدور الحديث في السرمدية عن الثبات. ونحن نعلم ان الثبات يقف في مقابل التغيير دائماً.

الذين يتناولون قضية الادراك وانواعه بالبحث والدراسة، يعلمون جيداً ان ادراك العقل لمعنى اللازمانية والسرمدية أسهل من ادراكه لحقيقة الزمان واللاثبات. ليس هذا فحسب وانما يواجه العقل في ادراك معنى الوحدة صعوبة اقل من ادراكه لمعنى الكثرة. أي مثلما ان الوحدة اكثر معروفية لدى العقل، كذلك الكثرة اكثر معروفية لدى الخيال.

أشارت الكتب السماوية لسلسلة من الوقائع والحوادث التي يحظى جانبها ما فوق التاريخي بأهمية اكبر من جانبها التاريخي، كما هو ملاحظ في قصة أصحاب الكهف، وقصة اللقاء بين كل من موسى (ع) والخضر، وهما القصتان التي أوردهما القرآن الكريم بشيء من التفصيل. لذلك من أجل فهم حقيقة الدين لا ينبغي الاهتمام بالجانب التاريخي للوقائع فقط، بل ينبغي توجيه الاهتمام الاكبر نحو الجانب القدسي وما فوق التاريخي للوقائع الدينية.

الذين ينظرون الى البعد التاريخي للدين فقط، انما يولون أهمية اكبر لكمية

الدين على حساب نوعيته. ومواقف هذا النمط من الناس ازاء معرفة الأديان شبيهة بموقف اولئك الذين يهتمون بالجانب الرياضي او الفيزيائي للموسيقى خلال سعيهم لادراك حقيقة الموسيقى.

لا شك في ان الموسيقى وايقاعاتها المتنوعة ذات أبعاد رياضية وفيزياوية. وليس بالمقدور التحدث عن الموسيقى بدون تحقق هذا الأبعاد. ولكن الامر الذي لا ريب فيه أيضاً هو ان الجانب الكيفي للايقاع الموسيقي لا يستخرج على اساس الموازين الرياضية والمحاسبات الفيزيائية فقط.

ولربما أثار الحكيم فيثاغورس[1] الى هذا الأمر بالذات حينما قال: ارتطمت بأذني نغمة سماوية اولاً فصغت على أساسها ايقاعاتي الموسيقية.

وتُعد مقولتا الكم والكيف من المقولات الخاصة، وهما غير قابلتين للقياس بسائر المقولات. صحيح أن ارسطو عد هاتين المقولتين من المقولات العرضية، وان العرض تابع للجوهر، إلّا أن دور كل مقولة من هاتين المقولتين في تحقق امور العالم، جوهري وأساسي بحيث ليس من السهولة القول بأن سائر المقولات تلعب نفس هذا الدور ايضاً.

طبعاً ليس من السهل أيضاً المقايسة بين هاتين المقولتين ايضاً، وتختلف المواقف ازاء تعيين اولوية كل منهما.

ولا نريد ان نتحدث عن تعقيد مقولة الكيف وأقسامها والمشاكل المثارة على هذا الصعيد، وانما نشير فقط الى ان صعوبة الحصول على هذه المقولة وتحديد حقيقتها، أمر أدى بأنصار العلوم الحديثة الى صرف النظر عن دراسة هذه المقولة، والتأكيد على مقولة الكم. وقد نجم عن ذلك سيطرة الكم على كل شيء بحيث أخذ يُطرح ما هو واقع في دائرة الكيف بلغة الكم.

---

(١) Pythagoras.

ويُعد العارف الفرنسي المسلم رينه غينون[١] من بين الذين بحثوا في هذا المضمار وألّف كتاب «ملكوت الكمية وعلامات العصر».

الأوضاع الراهنة التي يمر بها العالم، ناجمة عن نوع من الرقي العلمي. ولو أردنا ان نعكسها من خلال رسم هندسي فلابد من رسم خط أفقي يتجه نحو السيطرة على العالم وايجاد تغيير فيه.

طبعاً ثمة من يرسم حركة الانسان الفكرية وحياته المعنوية في هذا العالم على شكل خط عمودي بمثابة رمز لحركة الحياة باتجاه ما وراء هذا العالم وفي طريق الوحدة المتعالية.

بامكان كل من الخطين الأفقي والعمودي ان يكون رمزاً هندسياً للتاريخ. لذلك يذهب البعض لرسم حركة التاريخ على شكل خط افقي، ويذهب البعض الآخر لرسم حركة الانسان على شكل خط عمودي اعتقاداً منهم أن تاريخ حياة الانسان ينطلق متسامياً نحو الأمر المتعالي.

يرى هذا الفريق الأخير ان الامر المتعالي القدسي لا يقف الى جانب الأمر الدنيوي، وانما يؤلف باطن أمور هذا العالم. ولذلك يتلخص النمط الفكري لهؤلاء في ان عملية التعالي والتكامل لا تتحقق للانسان إلّا اذا انطلق من ظاهر الامور الى باطنها، ومن ثم بلوغ الأمر القدسي المتعالي.

طبعاً، يأخذ مفهوم الرقي معنى آخر من وجهة نظر اولئك الذين يرسمون حركة التاريخ على شكل خط أفقي، حيث لا وجود للقدسية في هذا المعنى. فهؤلاء يرون ان فكرة الرقي لا نهاية لها ولا حدود ولا يطرأ عليها التوقف قط. ولا ريب في أن الرقي بهذا المعنى ليس لديه هدف معين، ما لم يُعد الرقي غايةً بحد ذاته.

اذن فالرقي الذي لا نهاية له والذي يدور في فضاء أجوف، لن يبلغ الهدف الذي يقع خارجه. لذلك ليس بالامكان البحث عن معنى الحياة في هذا النوع من

---

(١) Guenon Rene.

الرقي والتقدم. لأن من أهم خصوصيات الانسان انه ينشد التعالي دائماً ويفكر به، ومن يفكر بالتعالي لابد ان يكون لديه علم بمحدوديته الزمانية ونهايته من جهة، وخلوده وأبديته من جهة اخرى.

ويمكن القول بشكل عام ان الغربة في التعالي والالتفات الى غير المتناهي، أمر متمخض عن علم الانسان ببعديه: الزماني، وما فوق الزماني. فمعرفة الموت تُعد من خصوصيات الانسان، وفي هذه الخصوصية تظهر الزمانية وما فوق الزمانية في وجود الانسان.

زمانية الانسان تؤلف مرحلة من وجوده لابد له من خلالها الاتصال بما فوق زمانيته، لأن الزمان صورة الدهر، والدهر ظهور السرمد، ولذلك يقول الحكيم والعارف الاسلامي القاضي سعيد القمي ان الزمان قابل للتقسيم الى: كثيف، ولطيف، وألطف. والزمان الكثيف هو ذلك الزمان الذي يدعى بمقدار الحركة. والزمان اللطيف هو الدهر، والزمان الألطف هو السرمد.

وقبل سعيد القمي، تحدث الحكماء الالهيون بعبارات مختلفة عن الزمان. وقد نُقل عن افلاطون قوله ان الزمان تصوير متحرك للسرمدية.

وتحدث القرآن الكريم عن الآيات الآفاقية والأنفسية قائلاً: ﴿سنُريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾[1]. ولا شك في ان الزمان الآفاقي غير الزمان الأنفسي، كما ان طريقة قياسهما ليست واحدة أيضاً. ورغم ذلك بالامكان القول ان الزمان الأنفسي يمثل باطن الزمان الآفاقي، ولا يوجد اختلاف ماهوي بين الظاهر والباطن.

يمكن القول بتعبير آخر: ان الزمان الأنفسي عبارة عن تجلي السرمدية في النفس، والزمان الآفاقي عبارة عن تجلي السرمدية في عالم العين.

كذلك لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو بأن «الآن» الدائم واللحظة

---

(١) فصلت، ٥٣.

السيالة لزمان الحال، تمثل مظهر السرمدية في عالم العين، ويمكن عدّها نقطة الاتصال الوحيدة بين العالم المتناهي والعالم اللامتناهي. ويتعلق الزمانان الماضي والمستقبل بعالم الوهم والخيال. لأن الماضي يجب البحث عنه في حافظة الانسان، والمستقبل يمكن الحصول عليه من حالة الأمل. اما الحاضر فهو ما يمكن ان يُدعى بـ «الآن الدائم»، الذي يُعد مظهر السرمدية وتجلي الأبدية.

واذا ما عُدّ الآن السيال ـ اي لحظة الزمان الحاضر ـ مظهراً للسرمدية، بمقدور الانسان أن يعتبر كل لحظة من لحظات حياته انعكاساً مباشراً للأبدية، وبذلك ينظر الى عالمه المتناهي المحدود مظهراً للعالم غير المتناهي الأبدي.

وهكذا يمكن القول ان اولئك الذين يشاهدون زمان التاريخ في خط افقي ويتصورونه في شكل كمية ممتدة محضة، يغيّرون ماهية الزمان ويضفون عليه نوعاً من الاطلاق.

ومن الواضح ان الزمان حينما يُنظَر اليه بهذه الطريقة، فلابد ان يتحرك التاريخ في فضاء أجوف، ولا يُعلَم هدفه.

والسؤال الذي يثير نفسه هو: اذا نُظِر الى التاريخ كخط افقي، لتحدد كل شيء باطار مقولة الكم، وأصبح عالم المعنى بدون معنى.

ان عالم المعاني غير قابل للقياس بالامتداد الكمي، كما انه اعظم من ان يُرسم في خط افقي، لذلك لابد من توجيه الاهتمام نحو الرأي الآخر الذي يرسم التاريخ على شكل خط عمودي. فالزمان التاريخي ـ الذي هو امتداد للآن السيال ـ طبقاً لهذا الرأي عبارة عن صورة متحركة للسرمدية، حيث يتم اتصال العالم المتناهي المحدود بالعالم اللامتناهي السرمدي.

المتحدثون عن تاريخ العرفان وتاريخ الأديان، يتحتم عليهم القبول بهذا الرأي الأخير، لأن افتراض افقية الخط التاريخي لا يدع أي مجال للمعلومات العرفانية.

وسبق أن ذكرنا بأن ابا اسماعيل عبد الله بن محمد الانصاري، لديه العديد من المؤلفات التي من أهمها كتاب «منازل السائرين». وقد تحدث في هذا الكتاب عن

منازل السالكين ومقاماتهم، مستعرضاً خلال ذلك مائة مقام ومنزل.

ولا ريب في ان المقامات او المنازل التي يطويها السائر في طريق الله من اجل الوصول الى الهدف، ذات جانب صعودي. اي انها تسمو به كالسلم نحو سماء السرمدية وعرش الأبدية.

هذه المنازل والمقامات تترتب على بعضها في نظام معنوي، ويُعد كل منزل منها مقدمة لبلوغ المقام الأعلى. والتفاوت بين سالك المنازل الأوطأ وسالك المنازل الأعلى، ليس تفاوتاً كمياً او مقدارياً، وانما هو تفاوت غير قابل للقياس بالمعايير الكمية والحسابات الرياضية.

طبعاً هناك بعض المعايير التي يعتمدها العرفاء ومشايخ الطريقة لتعيين هذه المنازل ومعرفتها. ومن لم يطو هذه المقامات والمنازل، يبق عاجزاً عن ادراكها ومعرفتها.

سبق أن ذكرنا بأن ابا اسماعيل عبد الله الانصاري قد تحدث عن سلسلته المعنوية ومشايخ طريقته، معتبراً الشيخ أبا الحسن الخرقاني مرشده في سلوكه. وحياة مشايخ هذا العارف ـ ومثل اي عارف آخر ـ قد وقعت في التاريخ، ويمكن دراستها على اساس الموازين التاريخية. ورغم ذلك ينبغي الالتفات الى الأمر التالي أيضاً وهو ان تاريخ العرفان والتصوف لا يمكن رسمه بخط افقي، لأن التاريخ لا يتقدم في هذا الخط إلّا في صورة كمية. والذي لا ريب فيه هو ان الزيادة المقدارية التي لا تلتفت الى الموازين الكيفية والمعنوية، ستؤدي الى افراغ التاريخ من اي محتوى ومعنى.

دراسة مختلف الجوانب الثقافية تكشف عن ان معظم التطورات التاريخية، كانت كمية فقط، ولم يطرأ على كيفيتها اي تغيير واضح.

فلو نظرنا الى الساحة الثقافية لفن الرسم، لرأينا حصول تطور وتقدم على صعيد استخدام المواد في تركيب الألوان، ولكن هل يمكن ملاحظة تطور وتقدم في الفن نفسه؟ وينطبق هذا الأمر ايضاً على حقل الشعر والأدب، فهل ظهر الى الآن

في الغرب من تفوق على هوميروس[١] أو سوفوكلس[٢] في الشعر والاسطورة؟ يقول المفكر الاوربي المتأله پول «تليش»[٣]: هل هناك من تفوق على شكسبير الى اليوم؟[٤]

وبمقدورنا ان نتساءل نحن: هل استطاع أحد في ايران ان يتحدث كالفردوسي وينتج ملحمة رائعة كملحمته؟ ويمكن اثارة هذا النمط من التساؤلات في حقل الفلسفة أيضاً.

ولا شك في ان المعرفة التجربية للانسان في هذا اليوم هي أعظم مما كانت عليه في الماضي من حيث التنوع والكثرة، إلّا انها ليست كذلك من حيث العمق ونوع النظرة الى الوجود. فلا يمكن القول ـ مثلاً ـ بأن «وايتهيد»[٥] افضل من هراقليطس[٦].

ويصدق هذا الكلام على صعيد الأخلاق، والسياسة، والحكم. فلو أخذنا الديمقراطية بنظر الاعتبار، يُلاحظ وجود تطور من حيث بعض الجوانب المادية، ولكن العدل الذي كان مستهدفاً في مدينة اثينا اليونانية لا يختلف عن العدل المستهدف هذا اليوم في المجتمعات الديمقراطية، ولا يُلاحَظ اي تقدم على هذا الصعيد.

اذا إعترفنا بعدم تحقق اي تطور كيفي او ماهوي في تاريخ الأخلاق والفلسفة والسياسة ونوع الحكم في عصرنا الراهن، فلابد من الاعتراف أيضاً بعدم ملاحظة اي تطور كيفي ونوعي في تاريخ العرفان والتصوف. وليس من السهل معرفة

---

(١) Homer.

(٢) Sophocles.

(٣) Tillich, Paul.

(٤) جيرالدسي، مستقبل الأديان، ترجمة احمد رضا الجليلي، ص ١١٨.

(٥) Whitehead, Alfred North.

(٦) Heraclitus.

الطريقة التي يتطور فيها العرفان في التاريخ. ما يحظى بأهمية في العرفان هو المعرفة الشهودية للحق تبارك وتعالى. ومن اجل ان يبلغ السالك هذه المرحلة لابد له من اجتياز سلسلة من المقامات والمنازل.

العديد من كبار العرفاء المسلمين تحدثوا عن هذه المقامات والمنازل كأبي طالب المكي في كتاب «قوت القلوب»، والكلاباذي في كتاب «التعرف». إلّا ان شيخ الاسلام عبد الله الأنصاري يُعد اول عارف استعرض هذه المنازل بشكل منظم ومنسجم. اما الذين تحدثوا من بعده عنها، فلم يكن حديثهم سوى شرح لما اورده او اقتباس لكلماته وآرائه.

قسم الانصاري منازل سلوك العارف الى عشرة منازل كما يلي:

١ ـ البدايات.

٢ ـ الأبواب.

٣ ـ المعاملات.

٤ ـ الأخلاق.

٥ ـ الاصول.

٦ ـ الأودية.

٧ ـ الأحوال.

٨ ـ الولايات.

٩ ـ الحقائق.

١٠ ـ النهايات.

ثم قسم كل منزل من هذه المنازل العشرة الى عشرة منازل اخرى، ليصبح مجموعها مائة منزل. وقد تحدث بعض أرباب المعرفة عن عدد اكبر من المنازل، كما هو الحال عند أبي بكر الكتاني الذي أشار الى الف منزل. وقد نُسب هذا القول الى الخضر، حيث قيل انه قال: «بين العبد وبين مولاه ألف مقام».

ما استعرضه الانصاري في كتاب «منازل السائرين» بشأن المنازل المئة، يُعد خلاصة لما بيّنه بعض العرفاء خلال الف منزل. والعارفون بالآثار العرفانية يعلمون جيداً ان بعض كبار العرفاء ـ ومن بينهم صدر الدين الشيرازي ـ قسموا مراحل السلوك الى أربعة أسفار.

ويبدو ان ما اورده الانصاري في مائة منزل وما أورده الآخرون في الف منزل، قابل للانطباق على السفر الأول من الأسفار الأربعة فقط. اما الأسفار الثلاثة الاخرى فلم يتطرق اليها الكتاب.

وانبرى العديد من العرفاء والعلماء المسلمين ـ شيعة وسنة ـ لشرح كتاب منازل السائرين لما لاحظوا فيه من دقة وانسجام. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل الشروح التي كُتبت على هذا الكتاب تتميز بنوع من التطور والتكامل، ام انها متأثرة بالأذواق ومقدار المعلومات ومستويات المعرفة التي لدى شارحيها؟

في هذه الشروح لم يؤخَذ التقدم والتأخر التاريخيان بنظر الاعتبار ولربما يلاحظ تفوق الشرح المتقدم على الشرح المتأخر بكثير. وفي مثل هذه الحال نعود الى السؤال السابق مرة اخرى: كيف يتحقق تطور العرفان وتكامله في التاريخ؟

ويمكن ان يُطرح هذا السؤال في مقياس أوسع بصورة اخرى، وحينذاك تُصبح الاجابة عليه اكثر صعوبة وأشد تعقيداً. والسؤال هو: ما معنى تطور الدين في التاريخ؟ وكيف يحصل فيه مثل هذا التطور والتكامل؟

وتتضح صعوبة الاجابة على هذا السؤال حينما نلتفت الى خاتمية الرسول الاكرم محمد (ص) ونعلم ان الله لن يبعث من بعده أي رسول أو نبي. وخاتمية الرسول (ص) تعني ان الدين الالهي بلغ ذروته، وليس بالامكان ان نتصور كمالاً اسمى مما هو موجود في الدين الاسلامي. وحينما يكون الدين الالهي قد بلغ ذروة كماله وتطوره، فلا مجال لأي تطور جديد. واذا كان الأمر كذلك كيف يمكن الحديث عن تكامل الدين وتطوره في حركة التاريخ؟

الذين يتحدثون عن تكامل الدين وتطوره لربما يعنون به تكامل أتباع الدين

من خلال التزامهم بتعاليمه واخلاصهم في الانطلاق نحو الله. ولربما يراد بتكامل الدين ايضاً ازدياد عدد اتباع الدين بمرور الزمن.

وتطرق المفكر الاوربي المتأله «تليش» الى تعقيد هذا الموضوع وسعى الى ايجاد حل لهذه المشكلة بوحي من أفكاره ضمن اطار الأسس الدينية. فهو يرى ان الدين في حالة تطور وتكامل، لأنه قد جاء في انجيل يوحنا أن المسيح (ع) قال لحوارييه ان روح القدس يعرّفكم على كل حقيقة. هذا فضلاً عن وجود انظمة في اللاهوت المسيحي بانتظار انكشافات الهية جديدة حتى غير انكشاف الله في قالب عيسى المسيح. وهذا يعني ظهور دين جديد بعد المسيحية.

ويضيف «تليش» بعد ذلك قائلاً: اننا لو نظرنا الى هذه القضية بشكل صحيح لواجهنا مشكلات كبيرة لأن الدين المسيحي يدّعي من جانب باستحالة حصول أي تطور عدا ما أُعطي في قالب عيسى المسيح. وحصول تطورات عظيمة من جانب آخر في تاريخ العالم من حيث المعرفة ومختلف الحقول الاخرى. وفي مثل هذه الحالة كيف يمكن ايجاد حالة من الانسجام بين هذين الجانبين؟

ويجيب «تليش» على هذا السؤال قائلاً: الانسان بمقدوره ان يطرح وجهة نظر يصبح تطور الدين قابلاً للادراك من خلالها. ولابد في هذه الحالة من احلال مفهومين آخرين محل فكرة التكامل او التطور وهما: البلوغ، واللحظة المصيرية. ما نحتاج اليه هو نمط من الفهم للتاريخ فيه شيئان وليس خط واحد مستمر من التطور.

ويقول «تليش» بعد ذلك: اللحظة المصيرية او اللحظة الاستثنائية، اصطلاح استعرته من العهد القديم واليونان القديمة، وهو ذات ما يدعى بـ «كايروس»[١]. وكايروس عبارة عن الزمن المناسب الذي يحدث فيه حدث مصيري حاسم. وهو يختلف بالطبع عن «كرونوس»[٢]، اي الزمن التقويمي، او زمن الساعة.

---

(١) Kairos.

(٢) Chronos.

اذن لابد من النظر في حركة التاريخ الى عمليتين: الاولى هي البلوغ، كوصول اسلوب ما او انسان ما لمرحلة البلوغ، والثانية هي اللحظات الاستثنائية، اي تلك اللحظات التي تحدث فيها حوادث جديدة.

ويتحدث «تليش» بعد ذلك عن شكلي التطور التاريخي: الاول هو التطور الذي لا نهاية له ولا حد، والثاني هو صورة المدينة الفاضلة حيث ستزدهر فطرة الانسان في نقطة من الزمن. وسيتحقق للانسان في ذلك الزمان كل ما هو ممكن.

ويعتبر «تليش» الشكل الاول من التطور التاريخي حركة فاقدة للهدف ولذلك لا يمكن قبولها. والشكل الثاني ورغم انه مصدر للحماس في التاريخ، ولكن ترافقه الكثير من النتائج المرة، اذ ما أن يتحقق النصر لثورة اجتماعية ما، حتى يحصل في أعقابها نوع من اليأس الذي يدفع الكثيرين الى الاعتزال والانزواء بعيداً عن التاريخ.

ويشير «تليش» الى اللحظة المصيرية، او الـ «كايروس» ويقول: لربما توجد لحظات كبرى في التاريخ لا يتحقق فيها ازدهار كامل، ولكن قد يتحقق فيها النصر على القوى الشيطانية التي كانت قوى خلاقة في يوم ما وتحولت الى قوى مخربة فيما بعد.

يرى هذا المفكر الغربي المتأله ان هذا الأمر ليس سوى امكان فحسب، ولا ينبغي التعويل على قطعية او ضرورية تحققه، ولكن رغم هذا كله قد تحدث لحظة مصيرية في يوم ما. لذلك ينبغي التفكير باللحظات الكبرى التي لابد من اعداد انفسنا لقبولها. وحينذاك يمكن مشاهدة مصير الصراع بين الله والشيطان في التاريخ في ضرر الشيطان ولو للحظة واحدة.

اذن فالصراع مستمر في كل لحظة من لحظات التاريخ. والشيء الوحيد الذي يمكن قوله هو: اذا كانت هناك بداية، فتعالوا كي نبلغ الكمال.

يعتقد «تليش»: ينبغي ألا ننظر الى التاريخ كتطور مستمر ينتهي الى نهاية مذهلة ومرضية، اذ لا وجود لمثل هذا الشيء في التاريخ. والانسان مخلوق مختار،

وبمقدور هذا الاختيار ان ينتهي الى تدمير الفطرة او ازدهارها.

ويلخص «تليش» فكرته في نهاية المطاف كما يلي: بصفتي متألهاً مسيحياً أعتقد بوجود حركة تطور أوسع من التاريخ ليس في زمن مجهول في المستقبل، وانما في هذا العالم الذي هو أوسع منا. وحينما أُشير الى هذا المعنى في هذه الجلسة، لربما تقع خلال جلسات شبيهة، بعض الأحداث في النزعات الباطنية لبعضنا، مجتازة الزمان ومتصلة باللازمان[١].

ما ورد في كلام هذا المتأله المسيحي شبيه بما ورد في الحديث النبوي التالي:

«ان لله في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها»[٢].

اذن ليس جزافاً لو قلنا بأن هذه النفحات التي يشير اليها هذا الحديث النبوي، هي ذات ما يدعى باللحظة المصيرية او الفرصة المناسبة.

ولا ريب في ان الاستعداد لانتهاز اللحظات التاريخية الحساسة يعتمد على ارادة الانسان وفكره. ولهذا السبب بالذات لا توجد في التاريخ قطعية او ضرورية، ولا ينبغي عد التاريخ حركة عمياء بلا هدف، اذ يلعب اختيار الانسان وارادته دوراً أساسياً في ظهور التاريخ، ويستند هذا الاختيار الى المعرفة والعلم.

ولسنا نريد التحدث عن العلاقة المتبادلة بين التاريخ وارادة الانسان، وانما نؤكد فقط على الحقيقة التالية وهي ان تطور التاريخ يفتقد لأي معنى معقول اذا فقد ارادة الانسان وعلمه. فالخط الزماني الممتد خلال حركة التاريخ، واحد ورتيب، ولا يتحقق التطور او التعالي في ظل هذه الرتابة.

بتعبير آخر: ان الزمان من حيث هو زمان لا يتميز بالابداع والخلاقية ولا يوجّه التاريخ ولا يضفي عليه معنى، وكل ما يمكن ان يتحقق من تطور وتكامل في التاريخ، انما يعبّر عن دور الانسان وتأثيره. والانسان ايضاً لا يمكنه ان يلعب مثل

---

(١) نفس المصدر، ص ١٢٦.

(٢) بحار الانوار، ج ٦٨، الباب ٦٦ «اورد صدر الدين القونوي في كتاب النفحات عبارة «ان لربكم ...» بدلاً من «ان لله ...».

هذا الدور إلّا اذا اجتاز افق الزمان المحدود واتصل باللازمان. والانطلاق من معبر الزمان والدخول الى عالم اللازمان، هو تـلك العـملية التي يـعبِّر عـنها العـرفاء بالسلوك.

الانسان وضمن معايشته للزمان والمكان، بمقدوره الارتباط بالعالم السرمدي وأجواء اللازمان. ومن اجل تجربة هذا النوع من الارتباط وادراكه هناك العديد من الطرق التي نشير الى أبرزها وأوضحها.

ان ادراك الحقيقة، يُعد أحد الطرق التي بمقدور الانسان ان يرتبط بواسـطتها بالساحة السرمدية وعالم اللازمان. فالحقيقة لا تستوعبها دائرة الزمان والمكان. وحينما يدرك الانسان الحقيقة، يخرج في الواقع من افق الزمان. وهـذا مـا يمكـن مشاهدته في حالة الدعاء والتضرع، هذه الحالة التي يجتاز فـيها الانسـان خـط الزمان ويتصل بالنظام الأبدي.

البعض يعتقد ان معاجز وكـرامـات الأنـبياء والأوليـاء، تمـثل تجـلي النـظام السرمدي في حركة التاريخ وعالم الزمـان والمكـان. وليس جـزافاً لو قـيل بأن انعكاس النظام السرمدي في عالم الزمان والمكان عن طريق الصور الفنية المقدسة، تعبير عن اتصال الانسان بعالم الأبدية وفي مثل هذه الحالة يمكن القول بأن اكمل التعاريف التي تعرف الفن، هو التعريف الذي قدمه «هارتمـان»[١] في كتابه «علم الجمال» والذي جاء فيه: الفن عبارة عن صياغة الباطن في قالب ظاهري[٢].

اذن ان اي أثر فني، سواء كان نتاجاً ادبياً او موسيقياً او معمارياً وسواء كان نحتاً او رسماً، لديه صورة ظاهرية محسوسة، وصور باطنية لا تدركها الحـواس. وكلما كان الفنان بارعاً، كان اكثر قابلية من غيره على الكشف عـن البـاطن في صورة الظاهر. وهذا هو الفرق بين النتاج الفني والنتاج غير الفني.

---

(١) Hartman.

(٢) نقلاً عن كتاب «اقبال با جهارده روايت»، ص ٧١.

هذا الكشف للباطن في قالب الظاهر، رائع الى درجة بحيث قد يمعن الانسان النظر لساعات طويلة في آثار فنية مثل نصب فينوس، وشعر حافظ، وموسيقى باخ وسمفونيات بيتهوفن، وايوان مسجد جوهر شاد، وأعمدة تخت جمشيد، ومنارة مسجد الشيخ لطف الله في اصفهان، ومبنى تاج محل، قبل أن يتخلص من مخالب الأفكار المضطرمة في ضميره، وادراك الصور الباطنية لهذه الآثار الفنية العظيمة بما ينسجم مع نمطه الفكري.

وهكذا يمكن القول بأن الفن عبارة عن عكس مظاهر الأبدية والسرمدية في عالم الزمان والمكان. والفنان هو ذلك الذي يستطيع من خلال الاتصال بالعالم السرمدي، ان يعكس أشعة انوار ذلك العالم الى عالمنا هذا.

واذا ما اعترفنا بأن حقيقة الفن هي عبارة عن تجلي الأبدية والسرمدية في عالم الزمان والمكان فلابد من الاعتراف أيضاً بتمتع الأنبياء بقابلية فنية عجيبة، وتفوق كبير على الآخرين في الكشف عن حقائق عالم الغيب وانزالها الى هذا العالم.

صحيح ان الانبياء يختلفون من حيث الرسالة التي جاؤوا بها الى الناس، ورغم ذلك نراهم منسجمين من جهات اخرى كثيرة. ولو ألقينا نظرة على الكتب السماوية في الأديان الابراهيمية، لرأينا «التكليم» مبدأً أساسياً في الديانة اليهودية، و«التجسيد» مبدأً أساسياً في الديانة المسيحية. أما في الاسلام فيمثل «التنزيل»، المبدأ الأساسي.

ولا نريد التحدث عن التفاوت بين هذه المبادئ الثلاثة، اي التكليم، والتجسيد، والتنزيل. وانما نؤكد فقط على ان هذه المبادئ الثلاثة ورغم التفاوت الملاحظ فيما بينها، تشترك جميعاً في أمر أساسي وهو «التنزيل». فالقرآن الكريم قد ركز على قضية التنزيل وأثارها كوحي الهي. ولو دققنا النظر في معنى التنزيل لأدركنا أن مبدأي «التكليم» و«التجسيد» نوع من التنزيل أيضاً.

وهكذا فالأديان السماوية جميعاً قد تبلورت على أساس التنزيل، حيث تنزلت

حقائق عالم الغيب من الساحة السرمدية بطريق الوحي والانكشاف الرباني الى سكان هذا العالم.

ولابد من الانتباه ضمن هذا الاطار الى أن النفس الناطقة تمثل جسر تنزل الحقائق من العالم السرمدي الى فضاء الزمان والمكان. ويمتد هذا التنزل في أكمل نماذجه من مكمن الغيب وسر سويداء الرسول الى مرحلة حواسه الظاهرية. اذن اذا كانت النفس الناطقة جسراً لتنزل الحقائق. فينبغي أيضاً معرفة الحقيقة التالية وهي ان النفس الناطقة هي الطريق الوحيد أيضاً لبلوغ الحقيقة والصورة الى المبدأ الأول.

لذلك فاولئك الذين يتحدثون عن المراحل والمنازل خلال عملية السلوك، يعنون بهذه المنازل منازل النفس الناطقة ومراحلها.

وسبق ان ذكرنا ان الكثير من العرفاء المسلمين قد تحدثوا منذ البداية عن مقامات ومنازل السالك، وألّفوا العديد من الكتب والرسائل في هذا المضمار، مثل كتاب «قوت القلوب» للمكي، وكتاب «التعرف» للكلابادي. كما تحدث الفلاسفة والحكماء الالهيون على هذا الصعيد أيضاً وأشاروا الى تعدد العوالم والتفاوت في مراتب الوجود.

والأمر الجدير بالاهتمام في هذا المضمار هو ان الحكماء حينما يتحدثون عن تعدد العوالم وسلسلة المراتب والدرجات في مختلف هذه العوالم، انما يشيرون الى تعدد مراتب النفس الناطقة واختلاف مراحلها.

بتعبير آخر: حينما يتحدث الحكماء عن عوالم الناسوت، والملكوت، واللاهوت، هم على علم بالحقيقة التالية ايضاً وهي: ان كل عالم من هذه العوالم منطبق مع مرتبة من المراتب الادراكية للنفس الناطقة.

وتحدث الحكماء الالهيون بطريقة اخرى عن تقسيم العوالم وسلسلة درجات الوجود، لا مجال لنا للتطرق الى هذه الطريقة رعايةً للايجاز. ولكن لابد من التأكيد على الأمر التالي وهو ان كل عالم من العوالم الممكنة ينطبق مع مرتبة من

مراتب النفس الناطقة في اطار سلسلة مـراتب الوجـود. أي ان العـالم البـاطني للانسان والذي يُعرف بالعالم الصغير يوازي العالم الخارجي المعروف بالعالم الكبير.

بتعبير آخر: الانسان من حيث مراتب الوجود، هو النموذج البارز لجميع عوالم الوجود، ولوحة النفس الناطقة بمثابة فهرس لجميع الكائنات. وأهـمـية الآيـات الأنفسية لا تقل عن الآيات الآفاقية. وما يحدث في عالم الوجود، يتحقق في باطن النفس الناطقة ايضاً. فالنفس مرآة للوجود، ويمكن ان تعكس جميع الحقائق.

اذن فمنازل السلوك التي يتحدث عنها العرفاء، يعبِّر عنها الحكماء والفـلاسفة بعناوين اخرى. ولا شك في ان الفلاسفة يركزون نظرهم ضمن هذا الاطار على العقل النظري، مستخدمين معاييره في تقسيم مراتب الوجود. اما العرفاء فـانهم ومع ايمانهم بموازين العقل النظري، يستندون الى العقل العملي ايـضاً ويـتخذونه ملاكاً في تبويب المنازل.

اذن لو علمنا بوقوع مختلف الأحوال والعواطف ضمن دائرة هـدايـة العـقل العملي، لأدركنا أن ما هو واقع في دائرة هذا العقل، مختلف ومتعدد. ولهذا السبب تظهر مراحل ومنازل السلوك عند العرفاء، اكثر بكثير من ظهورها عند الحكماء والفلاسفة.

الحكماء الالهيون ـ وكما تقدم ـ يتحدثون عن تعدد العوالم، ويطلقون عليها شتى الأسماء والعناوين، إلّا انهـم يقولون بأن عدد الوسـائط مـا بـين الخـالق تـعالى والانسان قليل جداً. بينما يعتقد الشيخ أبو بكر الكتاني ـ وهو من كبار العرفاء ـ ان هناك ألف منزل او مقام من النور والظلمة لابد للسالك ان يجتازها من أجل الوصول الى الله.

هذه المنازل الألف التي يتحدث عنها الشيخ أبو بكر الكتاني، تهبط عند الشيخ عبد الله الانصاري الى مائة منزل، محاولاً التحدث ضمن هذا الاطار بلغة الايجاز. ويعتقد الانصاري بأن ترتيب المقامات والمنازل المائة لم يتم على أساس مـعيار منطقي، وانما يعتمد هذا على قابلية الأفـراد واسـتعدادهـم. ولا شك في ان هـذه

القابلية، ليست على وتيرة واحدة، وتختلف من فرد لآخر.

اذن فمن الممكن ان تكون المنازل التي يقطعها شخص ما، غير المنازل التي يقطعها شخص آخر، وعلى هذا الأساس قال بعض العارفين: «الطرق الى الله بعدد أنفاس الخلائق»[1].

اذن اذا علمنا ان الناس يختلفون من حيث القابلية والاستعداد خلال عملية السلوك، ندرك مدى تأثير الانسان الكامل على انضاج ما لدى الأفراد من استعدادات وقابليات. ولذلك كان لدى كبار مشايخ الطريقة معرفة بقابليات مريديهم وطاقاتهم، فكانوا على علم بالطريقة الأفضل لارشاد كل منهم نحو الحقيقة وتحديد مساره السلوكي.

لهذا السبب بالذات يعترف الكثير من المتصوفة بضرورة وجود الشيوخ والمرشدين، رغم وجود فئة اخرى لا تؤمن بذلك، وتعتقد ان المرء بمقدوره ان يضع قدمه في طريق السلوك مباشرة وبدون واسطة.

ويُعد محمد معصوم الشيرازي ـ المعروف بمعصوم علي شاه ـ أحد هؤلاء الذين لا يرون حاجة للمرشد والشيخ. وقد عبّر عن فكرته هذه في كتابه «طرائق الحقائق»، معتقداً ان بلوغ المقامات السلوكية العليا، فضل الله يؤتيه من يشاء. كما تحدث صاحب النفحات عن تحدث بعض اولياء الله المتابعين للشيخ العطار عن بعض الطالبين وترتيبهم بحسب الروحانية دون ان يكون لدى أحد منهم مرشد. وتُعد هذه الطائفة جزءاً من الاويسيين.

ويقول العارف عبد الصمد الهمداني في «بحر العلوم» ان الشيخ أبا الحسن الخرقاني كان يستفيض من باطن بايزيد البسطامي. ولم يكن لحافظ الشيرازي ونظام الدين الكنجوي، مرشد. ويُعد الشيخ النظامي في طليعة الاويسيين المتقدمين، كما يُعد الشيخ بديع الدين الملقب بـ «شاهداد» من الاويسيين

(١) بحار الانوار، ج ٦٤، ص ١٣٧.

المتأخرين[١].

اذن هناك اختلاف بين أهل السلوك حول ضرورة وجود الشيخ او المرشد. فالبعض يرى امتناع السلوك بدون البيعة العامة النبوية والخاصة الولوية للانسان الكامل المكمل في زمانه. بل حتى الأنبياء من اولي العزم في مقام البشرية بايعوا قبل بعثتهم نبي زمانهم حتى وصلوا الى الكمال. فقد كان موسى في خدمة شعيب لسنوات عديدة. كما ان الله تعالى خاطب الرسول محمداً (ص) قائلاً: ﴿وأوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفاً)[٢] و(اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾[٣].

ويتفق الحكيم والشاعر العارف السنائي مع هذه الفكرة ويرى صعوبة سلوك طريق الحق بدون شيخ او مرشد. والذي يحاول ان يسلك هذه الطريق مباشرة يواجه العراقيل والمشاكل وقد تكون عاقبته وخيمة.

في مقابل هذه النظرية، ثمة من لا يرى أية ضرورة لوجود شيخ الطريقة او المرشد، معتقداً ان الانسان بمقدوره ان يتحرك في طريق السلوك ويبلغ المقصود عن طريق العقل الذي وهبه الله، واتباع الرسول والكتب السماوية، والعمل بالروايات الواردة عن طريق الأولياء. وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح عند جلال الدين الرومي.

جلال الدين الرومي يتحدث في بعض شعره عن ضرورة حضور المرشد ويولي لهذا الحضور أهمية كبيرة جداً، حتى انه يقول بأن المرشد عين الطريق. ورغم ذلك نجده ايضاً يؤمن بامكانية السلوك بدون المرشد، لأنه يعتقد اذا عجز السالك عن العثور على المرشد في زمانه، فبمقدوره الاستعانة بتعاليم وارشادات الشيوخ الماضين والاستفاضة من روحانياتهم.

والأمر الملفت للنظر في تلك الأبيات، تلك الأهمية التي يوليها للعقل، لا سيما

---

(١) محمد معصوم الشيرازي، طرائق الحقائق، ج ٢، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٢) النحل، ١٢٣.

(٣) الأنعام، ٩٠.

من خلال اقتراحه على السالك بالاستضاءة بالعقل في طريق الوصول الى الحق تعالى.

جلال الدين الرومي يعتقد ان التخلص من شر العدو الباطني، يتحقق عن طريق العقل، لأن العقل موهبة الهية لابد من استخدامها الى أقصى حد. فاذا كان القلب مركز وجود الانسان، فلابد ان يكون مركز العقل ايضاً. فقلب المؤمن موضع يلتحم فيه العقل والايمان. كما ان ميثاق الانسان الأزلي مع الله في عالم «ألست»، قد تبلور على أساس الاتحاد ما بين العقل والقلب.

فالله تعالى قد خاطب بني آدم قائلاً: ﴿ألستُ بربكم﴾[1]؟ فأجابوا: بلى. وهذه الاجابة بالايجاب بمثابة تعهد معنوي وأزلي من قبل الانسان، ولا يمكن للتعهد أن يتحقق بدون وجود العقل.

اولئك الذين يتذكرون في هذا العالم هذا العهد الأزلي، يظلون على وفائهم لهذا العهد والميثاق ولا يجيزون لأنفسهم التوقف في الطريق حتى لحظة واحدة.

اذن حينما يوصي جلال الدين الرومي في شعره السالك بالتحرك في ظل العقل، انما يشير الى الميثاق الأزلي الذي أبرمه الانسان مع الله، ويعتبر افرازاً لوحدة العقل والقلب. والذين يعترفون بمثل هذه الوحدة، يشاهدون بعين الظاهر ما يشاهدونه بعين الباطن.

بتعبير آخر: هذه الطائفة من السالكين تشاهد أمارات ساحة الملكوت في جميع مظاهر عالم الطبيعة، معتبرة كثرات هذا العالم مظاهر للوحدة المتعالية. اي ان المظاهر الكثيرة المتعددة لعالم الطبيعة ليست لا تحول دون ادراك الوحدة فحسب، وانما تعد قاعدة رئيسة لمشاهدة الوحدة المعنوية المتعالية.

اذن يمكن القول بأن حاجة الانسان لهذا العالم ليست من اجل هذا العالم، وانما كي ينطلق الى ما وراء هذا العالم. اي ان قوس النزول الذي يمثل خط هبوط

---

(١) الأعراف، ١٧٢.

الانسان الى هذا العالم، انما رسم من أجل ان ينتهي الى قوس الصعود. فتظهر دائرة الوجود العظيمة على أساس هذين القوسين معاً.

الذين ينظرون الى دائرة الوجود في قوسي النزول والصعود، لا يعتبرون الميثاق الأزلي للانسان مع الله في عهد «ألست»، حدثاً متصلاً بالزمن الماضي، وانما هو ميثاق خالد حي يتجلى للانسان باستمرار في كل زمان.

الميثاق الأزلي ليس هو الأمر الوحيد المتحقق في الحال والحاضر، وانما يصدق هذا الحضور الدائمي على أمر الخلق أيضاً. فالخلق المدام، قضية جوهرية يجربها العرفاء، ويبحثها الفلاسفة.

هناك العديد من الآراء في قضية الخلق نصرف النظر عن بحثها. ما هو مهم ضمن هذا الاطار، الاشارة الى ان خلق الله تعالى لمخلوقاته، لا يتصل بالماضي فقط. ولا يعد هذا الخلق أمراً قد حدث من قبل وانتهى. ويصدق هذا الكلام على الكتاب التدويني بمستوى صدقه على الكتاب التكويني ايضاً. والكتاب التدويني هو كلام الله تعالى النازل بواسطة الوحي في صورة الآيات القرآنية.

ويعد تكلم الله تعالى مع الرسل والأشخاص من ذوي الاستعداد، نوعاً من الافاضة والاشراق. ولاريب في ان افاضة البارئ تعالى أمر لا ينتهي. اي ان افاضة الله تعالى أو اشراقه، أمر لا بداية له ولا نهاية. غير ان قدم الافاضة لا يستلزم قدم المفاض او المستفيض. اي ان قدم الافاضة يمكن ان ينسجم مع حدوث المفاض. فلو آمن أحد بأزلية الافاضة ووجود البارئ تعالى، يدرك ان ميثاق الانسان مع الله وتكلم الله مع الانسان، غير مرتبط بالماضي، وبمقدور الانسان المستعد ان يقول «بلى» في الاجابة على سؤال «الست بربكم»؟، لأن مسؤولية الانسان كامنة في هذا الميثاق الأزلي.

لاريب في ان وجود الانسان ـ من حيث هو انسان ـ يقوم على مسؤوليته. والوجود لا يأخذ معناه إلّا اذا بلغ الانسان مقامه الحقيقي، وتبلورت شخصيته في ميدان الحياة. فولادة الانسان وظهوره في هذا العالم، لا يعد علامة على الحياة

الانسانية الحقيقية. فالحياة الانسانية الحقيقية هي السير خارج الجهات، واختراق حاجز الماء والطين، وبلوغ عالم الحب والقلب.

فالولادة الاولى للانسان، يشترك معه فيها جميع الحيوانات، وهي ولادة تزج بالانسان في سجن هذا العالم. ولكن هناك ولادة اخرى تحرر الانسان من هـذا السجن وتفتح بوجهه ابواب عالم المعنويات. وتبدأ هذه الولادة بالمعرفة والحب، وتعد الولادة الحقيقية للانسان.

وجاء في الكلام القدسي ان الذي لا يولد ثانية لا يبلغ ملكوت السماء. ولا يخفى على أهل البصيرة ان ساحة الملكوت، جزء من المنازل التي يتاح للسالك الوصول اليها. وسبق ان ذكرنا بأن السالك لطريق الحق ينطلق نحو المنازل والمقامات من الظاهر الى الباطن، مع استمرار عملية السلوك والانطلاق. والتفاوت بين المنازل والمقامات التي يبلغها الانسان في سيره من الظاهر الى الباطن، من نمط التفاوت الحقيقي، لأن صاحب المقام الأعلى يتميز بالاشراف على صاحب المقام الأدنى.

وحينما يتحدث الشيخ العطار عن مدن العشق السبع، يشير الى سبعة مقامات ينبغي للسالك قطعها من أجل نيل المطلوب.

وعبّر بعض أرباب المعرفة عن مقامات السالك ومنازله بالبيوت، مثل «بيت الحكمة» الذي يغلب فيه الاخلاص على القلب، و«بيت المقدس» الذي يتطهر فيه قلب السالك من كل تعلق بالغير، و«بيت المحرم» وهو قـلب الانسـان الكـامل، والذي يحرم ان يدخله أحد سوى الله، و«بيت العزة» وهو أعلى من البيت السابق، وبمثابة قلب العارف الذي بلغ مقام الجمع وفني في الحق تعالى[١].

صدر الدين الشيرازي اولى اهتماماً لهذه المقامات والمنازل انطلاقاً مـن كـونه حكيماً الهياً. لذلك نلاحظ ان مباحثه الفلسفية مبوّبة على أساس منازل السلوك. وقد أسمى أعظم آثاره الفلسفية باسم «الأسفار الأربـعة في الحـكمة المـتعالية»،

---

(١) عبدالرزاق الكاشاني، رسالة اصطلاحات الصوفية، ضميمة شرح منازل السائرين، ص ٩٤.

ويريد بها الأسفار او المسالك التي يطويها سالك طريق الحق.

بذل هذا الفيلسوف المتأله جل جهوده من أجل أن يبرهن على انطباق جزء من مباحثه الفلسفية مع السفر الأول لسالك طريق الحق، مطلقاً على هذا السفر اسم «سفر من الخلق الى الحق». وحاول ايضاً وبتكلّف كثير ان يجعل مباحث كتابه الاخرى منطبقة مع الأسفار الثلاثة الاخرى.

ولا نريد الخوض في الأسفار الأربعة والتفاسير التي قدمها اهل السلوك لها، وبمقدور القارئ الكريم الرجوع الى التعليقات الواردة في مطلع كتاب «الأسفار الأربعة». ولكن من الضروري ان ننوه الى الأمر التالي وهو ان صدر الدين الشيرازي لم ينجح في التوفيق بين مباحث كتابه الفلسفية وبين الأسفار الأربعة لأهل السلوك.

ولكن يمكن القول بشكل عام ان الجهود الفلسفية التي بذلها صدر الدين الشيرازي في عرض قضايا الحكمة والعرفان، نوع من السلوك والعرفان. لأن العقل ـ وكما تقدم ـ موهبة الهية، وأن الجهود الفكرية التي يعبر عنها بالنسك العقلي، تعد نوعاً من السلوك في طريق الحق. غير ان الجهود التي بذلها هذا الفيلسوف من أجل تطبيق مباحث كتابه على الأسفار الأربعة لأهل السلوك، لا تخلو من تكلف، بل يمكن عدها جهوداً غير ناجحة.

صدر المتألهين الشيرازي، فضلاً عن استخدامه لاصطلاحات أهل السلوك في تسمية كتابه هذا، والمواضيع التي بحثها، استخدم هذه الاصطلاحات أيضاً في تسمية سائر كتبه الاخرى وما تضمنته من مباحث، واضعاً باسلوب جميل وظريف كل اصطلاح في موضعه المناسب. ومن هذه الكتب: المشاعر، والشواهد الربوبية، والمظاهر الالهية والعرشية.

ومن العناوين التي أوردها ضمن مؤلفاته اعتماداً على الاصطلاحات الصوفية: المرحلة، والمنزل، والموقف، والمشعر، والميقات.

لابد من الالتفات الى ان صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، لم يكن

الفيلسوف الاسلامي الوحيد الذي استخدم الاصطلاحات العرفانية في عرض مباحثه الفلسفية، وانما بادر الى هذا الاسلوب كثير من الفلاسفة ايضاً، معبرين من خلال ذلك عن معنوية أفكارهم وروحانيتها.

الميرداماد ـ الذي يُعدّ استاذ صدر الدين ـ استخدم الاصطلاحات العرفانية في اروع صورة، مطلقها كعناوين على العديد من مصنفاته مثل: القبسات، والجذوات، والافق المبين، والصراط المستقيم، وتقويم الايمان.

ويعد الشيخ شهاب الدين السهروردي من بين من أحسن استخدام الاصطلاحات العرفانية لمباحثه الفكرية والفلسفية، غير أن الاصطلاحات التي استخدمها تختلف الى حد ما مع ما هو متداول في كتب العرفاء والمتصوفة. وتكتسب هذه الاصطلاحات في الغالب الجانب الاشراقي، وتحكي عن نوع من العقل الخالد والحكمة الايرانية القديمة، ومنها: العقل الأحمر، والصغير، والعنقاء، وهياكل النور، وقصة الغربة الغريبة، والتلويحات، والمشارع، والمطارحات.

والأمر الذي يستقطب الاهتمام هو ان ابن سينا قد اتخذ اسلوباً لتسمية آثاره يكشف عن اتصاله بعالم المعنوية والساحة السرمدية. فقد أطلق على كتابه في علم الطب اسم «القانون»، وعلى كتابه في الفلسفة اسم «الشفاء»، وكأنه يريد أن يقول بأن الشفاء الحقيقي للانسان يتمثل في تخلصه من مرض الجهل واستخدامه للعقل.

لهذا الفيلسوف كتاب فلسفي آخر أطلق عليه اسم «النجاة»، معبّراً من خلال هذا الاسم عن أهمية الفلسفة ودور العقل في انقاذ الانسان من مخاطر الجهل وويلاته. كما له كتاب فلسفي عرفاني أسماه «الاشارات والتنبيهات» مشيراً من خلال انتخاب هذا الاسم الى مسألة مهمة وأساسية يمكن تلخيصها كما يلي: لقد بحث هذا الفيلسوف بعض المسائل الفلسفية تحت عنوان «اشارة»، وبحث البعض الآخر تحت عنوان «تنبيه». ويريد بالمسائل التي بحثها تحت عنوان «تنبيه». تلك المسائل التي لا يحتاج فيها الانسان الى الاستدلال لو أنعم النظر فيها. ويرى ابن سينا ان الاستدلال ليس علة لادراك الحقيقة، وانما هو مؤثر في التنبّه. وفي التنبه

يستطيع الانسان ان يدرك الحقيقة.

العارفون بآثار ابن سينا يعلمون بأن هذا الفيلسوف قد أفرد النمط التاسع من كتاب «الاشارات والتنبيهات» لاستعراض القضايا العرفانية. ويعترف الامام فخر الدين الرازي ـ ويعد منتقداً كبيراً لابن سينا ـ بأن اي أحد لم يصل الى مستوى ابن سينا في تقرير المسائل العرفانية المهمة.

والسؤال الذي يثير نفسه هنا هو: هل يمكن القول بأن ما استعرضه ابن سينا تحت عنوان «تنبيه»، هو غير ذلك الشيء الذي استعرضه العرفاء تحت عنوان «يقظة»؟

من اجل العثور على اجابة لهذا السؤال ننقل عبارة التبادكاني الواردة في كتاب «تسنيم المقربين» الذي هو شرح على كتاب «منازل السائرين» لعبد الله الأنصاري: «اليقظة في «البدايات» تنبيه عن سنة الغفلة، وفي «الأبواب» تحرز من وسواس شياطين الجن والانس، وفي «المعاملات» حذر من تسويلات ورعونات النفس، وفي «الأخلاق» معرفة برؤية النفس لفضائلها، وفي «الأودية» تيقظ بنور القدس وترك الالتفات الى العالم السفلي، وفي «الأحوال» الالتجاء الى الحق عن التسلي والانجذاب الى نور التجلي، وفي «الولايات» تعرض للنفحات الالهية والعيش بالحياة اللامتناهية، وفي «الحقائق» المعرفة في مشاهدة الحق والاحتراز عن تلوين المقيد والمطلق، وفي «النهايات» التمكن في اليقظة الحقانية والتحرز عن الخطأ في المشاهدة الوجودية والامكانية»[١].

وهكذا نرى كيف يعرف صاحب كتاب «تسنيم المقربين» «اليقظة» بالتنبيه، ويعبر عن اعتقاده بأن لها تأثيراً خاصاً على كل مقام ومنزل من مقامات ومنازل السالكين. فأثر اليقظة يختلف في «البدايات» عنه في «النهايات»، لكنها توحي بمعنى التنبيه في جميع المنازل.

---

(١) ص ٣٧.

والسؤال هو: هل ينطبق ما طرحه ابن سينا تحت عنوان «تنبيه»، على «البدايات»، ام على «النهايات»، ام على مرحلة اخرى؟

وليس من السهل الاجابة على هذا السؤال، ولكن عبارة كتاب «تسنيم المقربين» تقول بأن اليقظة او التنبه في الحقائق، توجب المعرفة في مشاهدة الحق والاحتراز عن تلوين المقيد والمطلق.

ويبدو أن ما طرحه ابن سينا تحت عنوان «تنبيه»، على صلة بالحقائق. والتأثير الناجم عن ذلك هو ان يخطو المرء في طريق مشاهدة الحق دون أن يتقيد بقيد التقييد والاطلاق.

مما سبق يتضح انه اذا كان العرفاء يعتقدون بمنازل ومقامات في الطريق الى الله، فالفلاسفة يتحدثون عن سلسلة من المشاهد والمواقف في هذا الطريق أيضاً، وان كانت هذه المشاهد تختلف عن المنازل التي يتحدث عنها العرفاء.

ورغم هذا، ما هو واضح ولا لبس فيه ان المواقف والمنازل التي يؤمن بها العارف والفيلسوف تتحقق من خلال الحركة من الظاهر الى الباطن. ويقوم كتاب «منازل السائرين» لأبي اسماعيل عبد الله الانصاري على هذا الأساس أيضاً، راسماً فيه حركة السالك من الظاهر الى الباطن.

هذا العارف الكبير، فضلاً عن تأكيده على مراحل السلوك والحركة من الظاهر الى الباطن في كتاب «منازل السائرين»، يؤكد على هذه الفكرة ايضاً في سائر كتبه الاخرى ويركز عليها.

ابو الفضل رشيد الدين الميبدي مؤلف كتاب «كشف الأسرار وعدة الأبرار» المعروف بتفسير عبد الله الانصاري، أشار الى هذه الفكرة ايضاً وكتب تفسيره على أساس الاختلاف في المراتب والتباين في المراحل.

نظم أبو الفضل رشيد الدين الميبدي هذا التفسير على أساس تفسير عبد الله الأنصاري معبراً من خلال تفسيره للآيات القرآنية عن ايمانه العميق بالاختلاف في المراتب. وقد عزا هذا الاختلاف، الى الاختلاف في مراحل السلوك والعرفان

والمعنويات.

وانبرى الميبدي لتفسير آية ﴿اياك نعبد واياك نستعين﴾ بالشكل التالي:

«لو قال أحدهم ما هي الحكمة من استخدام عبارة «اياك نعبد»، في حين ان كلمة «نعبدك» أوجز وتعطي نفس المعنى؟ والجـواب هو ان هذا تنبيه من «الله» للعبد كي لا يقدم أي شيء على الله. وحينما ينظر عليه ان ينظر من الله الى نفسه لا من نفسه الى الله. وعليه ان ينظر من الله الى عبادته لا من عبادته الى الله.

قال مرشد الشيخ الانصاري: العارف يجد الطلب من المطلوب وليس المطلوب من الطلب، والسبب من المعنى وليس المعنى من السبب. والمطيع يجد الطاعة من الاخلاص وليس الاخلاص من الطاعة والعاصي يجد المعصية من العذاب وليس العذاب من المعصية. فلا تقدم اي شيء على الله. فمن يتصور أن بالامكان التقدم على الله، لا خبر لديه عن الله.

فحينما قال المصطفى (ص) لأبي بكر في الغار ﴿لا تحزن ان الله معنا﴾[١]، فانه قد راعى أدب الخطاب، وفاق في هذا موسى الذي قال ﴿ان معي ربي﴾[٢]. فقد نظر موسى من نفسه الى الله، ونظر المصطفى من الله الى نفسه. فهذه نقطة الجمع وتلك عين التفرقة، وشتان ما بينهما.

قال شيخ الطريقة: انظر منه اليه ولا تنظر منك اليه ...

ثم قال شيخ الطريقة: هناك ثلاثة اصول عظيمة: الاول الرؤية، والثاني السر، والثالث الجـذبة. والرؤية هي قول رب العزة ﴿يريكم آياته﴾[٣]، والطريقة هـي قوله ﴿لتركبن طبقاً عن طبق﴾[٤]، والجذبة هي قوله ﴿وقربناه نجياً﴾[٥]. والمصطفى

---

(١) التوبة، ٣٩.

(٢) الشعراء، ٦٢.

(٣) البقرة، ٧٣.

(٤) الانشقاق، ١٩.

(٥) مريم، ٥٢.

طلب من الله الرؤية «اللهم أرنا الأشياء كما هي» وقال في الطريقة «سيروا، سبق المفرِّدون»، وقال في الجذبة «جذبة من الحق توازي عمل الثقلين».

والمؤمنون في الآية ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾[1]، يطلبون هذه الأشياء الثلاثة، اذ ليس كل من رأى الطريق سار فيه، وليس كل من سار فيه بلغ المقصد. فما اكثر من سمع ولم ير، وما اكثر من رأى ولم يعرف، وما اكثر من عرف ولم يجد».

ما أورده الميبدي عن شيخ الطريقة، قد يصعب على فهم وادراك عامة الناس لا سيما قوله: العارف يجد الطلب من المطلوب وليس المطلوب من الطلب. ولكن هذا الكلام وغيره، كلام توحيدي لا يصعب فهمه على الموحدين. فالموحدون يبصرون بعين الحق، ويسمعون بسمع الحق.

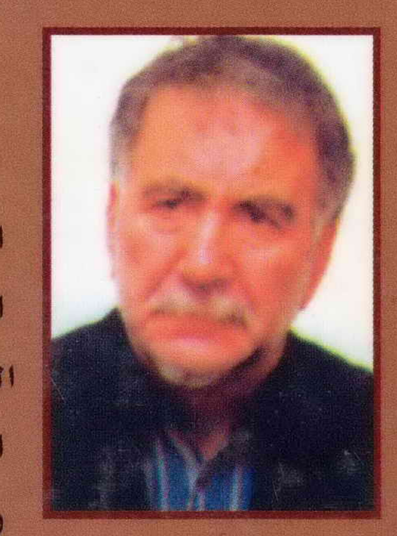
وخلاصة القول لو نظر أحد الى الموجودات بعين الوجود، فلن يندهش من كلام شيخ الطريقة.

---

(١) الفاتحة، ٦.



الفهرس



الأستاذ الدكتور
غلام حسين إبراهيم ديناني

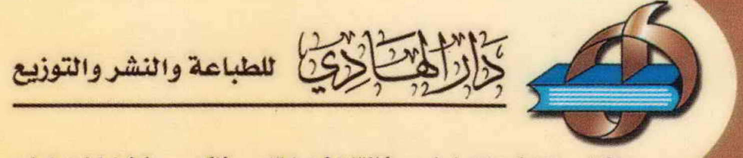
ولد عام ١٩٣٤ بمدينة اصفهان وتتلمذ في الحوزات العلمية العريقة على يد اساطين العلم وحضر أبحاث الفقه والأصول العالية عند المرجع الشهير السيد البروجردي والامام المجدد الخميني الراحل والفقيه اللامع السيد محمد محقق الداماد كما درس الفلسفة والعرفان عند الأستاذ القدير السيد أبو الحسن الرفيعي القزويني والعالم الرباني الشيخ محمد علي الحكيم ولازم أبحاث الفيلسوف والمفسر الكبير السيد محمد حسين الطباطبائي لأكثر من عشرةأعوام حتى عُدَّ من أبرز تلامذته وحملة فكره.

وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة والحكمة من جامعة طهران عام ١٩٧٣م ومارس التدريس في أشهر جامعات ايران كأستاذ متمرسٍ وناقدٍ يشار إليه بالبنان في المحافل الفكرية والأوساط العلمية

من مؤلفاته

- القواعد العامة الفلسفية (مجلدان)
- إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي.
- المنطق والمعرفة عند الغزالي.
- أسماء وصفات الحق تعالى.
- مناجاة الفيلسوف.
- المعاد عند الحكيم المدرس الزنوزي.
- العقل والعشق الإلهي - (مجلدان)
- الوجود الرابط والمستقل.

وله عدة كتب ومقالات أخرى.



هاتف: ٥٥٠٤٨٧ /٠١- ٨٩٦٣٢٩ /٠٣- فاكس: ٥٤١١٩٩ /٠١
ص.ب: ٢٨٦/ ٢٥ الغبيري - بيروت لبنان
E-mail: daralhadi@daralhadi.com
URL: http://www.daralhadi.com